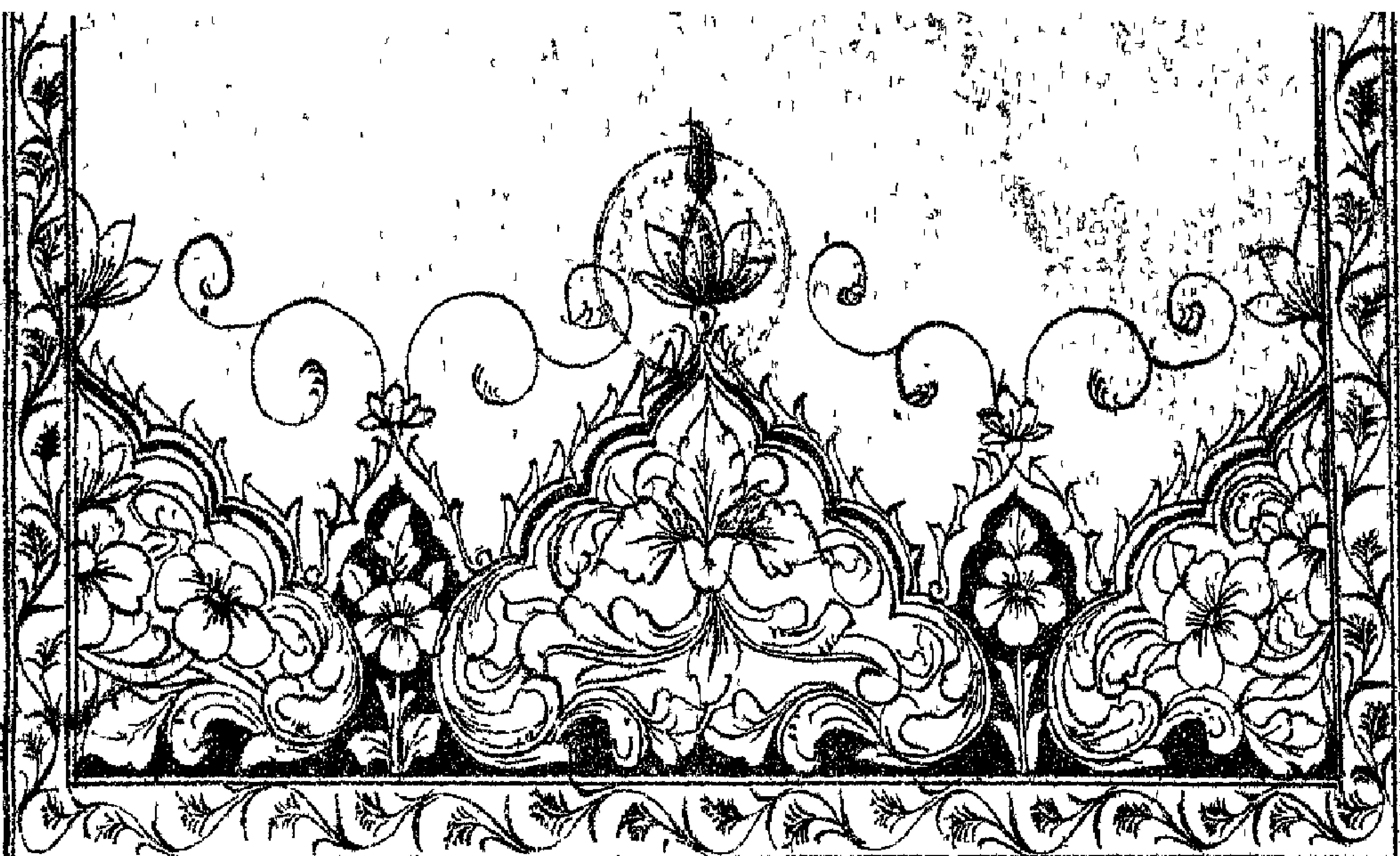
ان فی هذا لبلاغا لقوم عابدین

الحمد لله مالک الملک والملکوت خالق العزة والجبروت علی ان الکتاب المقبول عند اولی الالباب المعروف



بتصحیح علامة الزمان فهامة الدوران قمقام الاذکیاء العصر همام کملاء الدهر مولانا محمد امان الحق سلمه الله رب الفلق

قد انطبع فی المطبع المشتهر فی الآفاق لمنشی نولکشور ذی المجد والاخلاق



الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا
واغرقنا في بحار افضاله وجوده وانطق الموجودات بآيات وجوب وجوده يستدل به على توحيد ذاته وبدلائل صفاته ونؤمن به كما
باسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما اعطانا من آلائه ونثني عليه باعظم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان
محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا ومبشرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدرا منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى
ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقاما لم يصل الواحد اليه من الانبياء قدمهم وولى الى ربه الاعلى فتدلى
مكان قاب قوسين او ادنى ورأى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت وحاز مكانة عالية على مكانة
الاولين والآخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود وخالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب
الجبروت والناسوت صل عليه صلوة تغنيه وترضيه وعلى آله الذين هم المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحاب الذين
جاهدوا والسبق في نصرة الشريعة الغراء الحنيفية السمحة البيضاء الباذلين انفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدمهم بنيان
الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة
الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام وافض
علي برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي اكرم الايمان ويوم لقائك عاملني باحسان وصل على حبيبك
وآله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة والسلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن
نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليهما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال اعيان
الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعيان اكتحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقية والتحلي بسره بالمعارف اليقينية وذا

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنفية السمحة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يتيسر السلوك في هذا الوادي الا بالتزود بالمبادي ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا
ادق العلوم سرا عظيم الشان باهر البرهان اكثرها للفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرا وعلى حل غوامض القران قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحدا بعد واحد
من الاذكياء وتقي اقدام اذ بانهم اسافرة نصبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعبا ولم يصل الى كنه اسراره الا من عرق في
بحار فيضه القويم واتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف انيقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات مضبوطة و
كان كتاب المسلم من بينها مختصرا موسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وملقب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى الافاق الديور والقبول وكان يختلج في صدري ان اشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب ليطوبة متكاسل العزائم وامضاء محرهم كانما نسبلت عليهم التمائم وان رياض العلوم
صارت ناصية الماء ذاهبة الرداء ولم يبق ازهارها زاهرة وانوارها باهرة وظهر الاقوام الذين تجددوا العلم ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه
شيئا فريا وغلبت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالعاليين العنقاء وبقي من ليس له لعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان
النظر جهت عنان الفكر رايته وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالين القضاء فالمرجو من رحمته التي سبقت على غضبه ان
يدخلني في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرامة ان يعفو ما فرطت من الجهالة فاجمعت قصدي وبالغت جهدي الى
ان شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمني من الخطاء والكون في بحار
وعدي اصدق من القطا متشبثا باذيال رسوله الكريم الذي فيضه عميم هو كاسمه محمد ومحمود ولولاه لما ظهر من العدم الجود باقيا
الوجود وعلى حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاءه في اقامة الدين والخلق اليه داعين وصلوات الله تعالى
وسلامه عليه وعليهم اجمعين ومستمدا من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق وعلو السموات التدقيق حتى تزودوا بالانوار
الالهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فعرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلا فسيروا على سيري فاني ضعيفكم وما اطلب من الله اصل صالح
لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيد الاحاديث النبوية وتعليم باحكام
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والغفران
وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زاد الدهر الذي كان رايه صدقا وهدى وجل سعيه الورع والتقى عمره
من الله تعالى بانواع المتن متميز البدع من السنن ناصر السنة الشرفاء مقيما بقواعد الشريعة البيضاء مهد مباني المسائل
موسس القواعد بالدلائل لها ايد الدين بالحجج الشرعية صار بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطريقة الفقه
نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره واذاقنا بمنه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جمع بين العلوم الخفية
والجلية وفاز بالكمالات الدينية ووصل فيما بين المتاخرين الى كمال السابقين وجاء بتحقيقات قوية وتدقيقات انيقة

صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسبا وعلما جزاه الله تعالى عني احسن الجزاء واوصله بقاءا لا يبلغه الا واحد
بعد واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما سواه ايا وجادته واضفت اليه ما استفدت من اشارات
المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القي على قلبي من الفرائد وبينت اصول المسائل
والمباني وتركت طريقة الحيارى ولين الذين يحدسون ظواهر الالفاظ ولا يدرون بواطن المعاني واوردت حل بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغرب من الصبح الصادق واسمه يجي عن علوه
على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام علي البزدوي سر الله بمجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها صحور مركوزة الجواهر
واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالاصداف
عن لآليها ولا استحي عن الحق واقول قول الصدق ان حل كلامه النظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى بقلب
سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطاء والخلل وعن القصور والزلل وان يرهنني بما فيه
كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لدنه وان يسهل على صعابه ويميز عن قشره لبابه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقه قولي انك انت المولى وانت النصير وانت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتدا الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الايات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل
الريب الارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الدين بالرفع او النصب وطبع اليقين يحتمل الوجهين بنالك الحقيقة
الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجاز في الواقعية اولا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك
فهم الباطلون في حدود انفسهم ذلك الامر لا بغيرك تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض الامور
ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والجد لك وكل من سواك من اولي الامر آمرون
من اجازتك بل علوهم علوك لانهم عالون باعلائك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ونواصي
المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور عليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي في مهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد متمم الحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم الى افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم اللتي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء واهل الاصول الكلام
الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا بسليمان اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختار هذا
المجاز ليحصل به التجنيس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع محب الله

ابن عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد الله تعالى ذروة الكمال الذروة العالي
من الجبل او من كل شئ اشعار للمنزلة العالية اذ مثل علو المنزلة بعلو الجبل وشبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة
بالكناية والتخييلية ورقاه عن حضيض القال اى قلة الحال اللائقة بالغطام العالى من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند
الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة فهو كالالتكمال بالتحقيق اى الصيرورة على اليقين وبه يستكمل النفس والتخلق بالاعمال وبه استكمال المادة
وبهما بالتفقه في الدين والتبحر اى التعمق بموافقة الحق واليقين والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادى
ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول من بعضها الفته الف
في مدحه خطب وصنف فى قواعده كتب ولما صرفت بعض عمرى فى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى على تحقيق مآربه فلم يبحث عنه حقيقة من حقائق
هذا العلم ولم يخف على دقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد فى العجب بنفسه ولعمرى ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق
الانكشاف صعب جدا الا لبعض المجتهدين فى الدين هم آيات من آيات الرحمان ثم لامر ما اى عظيم اردت ان احرر فيه سفرا اى دفترا وافيا لمسائل
هذا الفن وكتابا كافيا لطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا اى كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية و
مشتملا على الفروع الفقهية ويحتوى ذلك الكتاب على طريقتى الحنفية والشافعية مع التمييل ميلا ما قليلا عن الواقعية فاظنك بالميل الكثير وفى
هذا اليف تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة بشان خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام واوليائه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله تعالى
و توفيقه كما ترى فى الحسن والاحتواء اى سعدت للمسائل ام بحر لها بل بحر لا يدرى فانه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح واخرج
وجعله موجبا للسرور والفرح ثم المعنى بالك الملكوت هو اسم الملك تنسب اليه ليصال النعمان تاريخه مسلم الثبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف وما
وتسع الا الكتاب هو مرتب على المقدمة فيما يفيد البصير من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه
الشروع حقيقة ومقالات ثلث فى المبادى الكلامية والاحكامية واللغوية واصول فى المقاصد ظاهره يشعر بان الاصول طائفة من الكلام
كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس ما سياتى من قوله اما الاصول باربعة يابى عنه فاما ان يأول ههنا بان فيه حذفا
اى كلام فى اصول حال كونها ثابتة فى المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد العظم
محذوف واقام دليله مقامه ويحمل على الاصل الاول للكتاب بسابقه وخاتمة فى الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففى حد اصول الفقه اى
المعرف الجامع المانع ويمكن ان يحمل على حقيقته بناء على تجويزه كون المذكور حدا حقيقيا وموضوعه الذى يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة
للشئ لذاته او لما يساويه وغايته المرتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى التفسيرين لكلا الاعتبارين فقال ما حده مضافا
فيتوقف على معرفة حد الاصل الذى هو المضاف والفقه الذى هو المضاف اليه فالاصل لغة ما يبنى عليه غيره بان يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب النظر العامى كالحقيقة تقع
لها اصل للمجاز والاصل اصطلاحا الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اى راجح والمستصحب كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع
اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحى فى الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل
ربما ادعى المجازية فى بعض هذه المعانى لانها مما يحتاج الى القرينة افيد فى شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد الدليل لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل
بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل فى معناه اللغوى واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا
الوجه يراد به الدليل لا بالوضع لا ولا كما هو ظاهر من كلام المحقق المصنف فى الحاشية فمن حمل الاصول ههنا على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لا مباديه فليكن الآن على

ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا علم انه لاشك فى بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بجعل الاضافة لادنى ملابسة اى
مسائل لها تعلق بالفقه فح لا يرد العلاوة ثم هذا العلم اى علم الاصول ولذا لجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة مسئلة
على احكامها لانه اذا احرز الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة
من عدة مسائل او اذا احرز الدليل على نظم القياس الاستثنائى يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واتوا الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور منه تعالى فهو واجب فان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لابد فى صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر غير منسوخ ولا معارض براجح او مساو ولا مأول فهو واجب فلابد لاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائى لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا ان علم الاصول خصوصية نفعه ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق
مستنبط فنسبته الى الاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا فى معرفة كيفية الانتاج لا يوجد مقدمة دليل من مسئلة منطقية وربما يشكل بمباحث القياس
فانها لا يحتاج اليها الا فى كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس كذلك لكن تحتط فان القياس لا يفيد حكما شرعيا
الا باعتبار ان الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فح لا تثبت حكم شرعى الا بان هذا الحكم ادى اليه القياس وكلما ادى اليه القياس فهو من الشرعيات فالقضية
الثانية ماخوذة من الاصول اما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لابد لصحة هذه القضية من قيود
فلابد من معرفة ان القياس هل يكون منسوخا او لا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما ينبغى ان يورد من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبروية كقولنا
القياس لا يكون ناسخا ومنسوخا لانا لا ندعى وقوعها بعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا او منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة
الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره المص بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية المختصة
بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلى لوجوب الزكوة اتوا الزكوة من افراد الامر ولحرمة الربوا لا تاكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة من افراد النهى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التى لا
تعرض الا ما فى الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما يكون موجودة فى الخارج ففيه شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب
فليس اتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهى للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهى هذا والحق ما قررنا سابقا والفقه علم بكل
امر واقعى فرعية تتفرع على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد شرعية ثابتة بادلة شرعية والدال على فقه المقلد للتقصير عن الطاقة فلا يكون
فى التقليد مستحقا للحج والفقه قد مدح فى كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فاذا ما حصل لم تقليد الا السيحى فقهاء فح سقط ما ظن فى بادى الراى
انه لا دخل لحديث التقصير وانه ان اخذ فى مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا لا داخل فيخصص بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره وحديث محدث لم يكن هذا فى عصر الصحابة و
التابعين ولا غاية فى تغير الاصطلاح ايضا فالاليق ان يكون الفقه عاما للاعمال الجوارح والتصوف لعموم الاحتراز عن الكلام والكلام حسد بينا محدثا
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماه الامام الفقهاء الكبر كما يعلم ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها الكتب ثم تسعد فهم من
المتأخرين فلا باس باخراجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها لا الاحكام التى هى انفس النسب
ساذجة وشرعية اى ما ثبت به احترازا عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك من الكلام ويمكن ان يراد به الحكم الشرعى الذى يرد اثره بها

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه وذلك عن ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة
مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعا
ومنعا واورد على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في اربعة مسائل وعن الامام مالك في ست وثلثين مسألة وان كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطرد ذلك الرسم لدخول معرفة المقلد العالم لبعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه يكفي الملكة لتحصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتامل وما قال صدر الشريعة التهيأ البعيد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير منضبط ففيه انهما عشرة بالقوة التي بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فقد يجاب
ايضا باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا
العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع فحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا حظ للمقلد
فيه واما المقلد فمستنده قول مجتهده فما يفتي به المجتهد يعمل لا ظنه اي ظن المقلد مستندا ولا ظنه اي ظن المجتهد فلا يختل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد
اذ ليس له علم بوجوب العمل بذا وظني انه لا يندفع به الاشكال فانه سيجي ان الاجتهاد متجزء والكلام في المقلد الذي حصل البعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها
على وجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب ايضا فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا تقول مثل من قال
كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من امارة فهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ظن مجتهده الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد
ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل عن الامارة لتعمل فان شانه المجتهد والحق انه لا يسقط المجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يرد عليه انه يلزم ان
يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقال انه رسم فيجوز باللوازم كما هو شان الرسوم وفيما فيه فان
العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما ميز
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي اكثره فكيف يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبأ
بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الانظار
كما يجي في بحث الاجماع ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل
بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم ايضا فقد علم لبعض الاحكام
لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين وبالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما اورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع
به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس مقصودا به فيتناول الظن واليقين وهو المراد في
تعريف الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاخرى ان يقول استعمل فيه
شائعا فلا باس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايرادات

اما الاول فلما اختار شيخنا الشاه هو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فالقلت انه يلتزم خروجها قال والتزام ذلك التزام بالازوم من حجة ولعل حجة ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وانه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم ان معارفهم اليقينية معتبرة في الفقه الممدوح والكلام فيه وجعل العمل من اخلاقي محمد يه هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض مشائخنا وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعيد عن الصواب لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو فمدح الحق مع الامام فخر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف وكم بعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها ثم افاد بعد نبذ من الكلام من حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فتحير المحصلون في فهمه فان اول كلامه يدل على ان الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط ايضا فقه بل العمل وحده وحرز صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين او اعم منه مطلق اي فرد كامل الاول والثاني يكن مقارنا له بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد ناقص مع لا ايراد فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحجاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا تقوم دليلا ولا يعد ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه مدح من حيث ذلك ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده لقبا فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها توصلا قريبا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امثال الانسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص انما دخل في احد ذلك الكبرى والملازمة فلا يخرج عنه قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة وان كان فانها اخذت المسائل المناسبة بوجه فسمى بعلم وبوجه اخر سمى بعلم اخر وربما يسمى ولو كانت بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس لها ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يلتئم احد الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل ان يقول للمسائل ادراكات تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه باعتبار العلم التصديقي مقصودا ومتوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المبني عليه نظر اشرت اليه في العلم من ان الاجزاء المحمولة مغائرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل انما يكون لو اخذت

[illegible]

لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الواحدة الغير الملحوظة نعم يرد بحث هذا التقدير باتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان العلم بأي علم تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشيء واحد هو المسائل مع انهما نوعان متباينان تحقيقا وعندي التحقيق اعلم ان هذا الايراد لم ينشأ من هذا بل ارد على كل تقدير بناء ان التصديق يتعلق بكل شيء يتعلق به التصور والتصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم ولبيين هذا موضع كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في اسماء الكتب ايضا فقيل هي اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المقيد بها التقييد على ما في اذهان كثير من الناس وهو ما يزيد ضعيف وربما يلوح من الشيخ انها موضوعة للتفصيل الكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح دخول اللام والاضافة وهما من خواص كونها اسماء اجناس فليس بشيء اما اولا فلانه لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه وايضا فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ واما ثانيا فلان دخول اللام في اعلام المولدين لانه وقع في كلام المحدثين وحمل على ان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لا دليل على البتة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا الى العمر الذي هو سيدنا ومن قبيله قول من هو من الاجهال وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال لو صح لفظ القرآن منكرا فان قيل ليست بها جنسية بل اعلام جنسية قلنا ثبت الاعلام الجنسية للضرورة فانه وجد في بعض الالفاظ علامات المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة ههنا ويمكن ان يتأمل في اثبات العلمية الجنسية ان المسائل لما صارت في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معنى التعين الوحدة بها ذلك تشخصيا نوعيا فيكون علما له بالزم انه عرض المعنى نوع وحدة وهو مسلم بل المعرّف حل اسم جنس لكن لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما بل ليست اسماء جنسية ولا اعلاما بل اعلام شخصية لكون معانيها متشخصة ولو كان كلها اعلاما للافراد لما صح ما فرق به ههنا غير المسائل لا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسألة مسألة وفيه انه منقوض بالآية اذ تجري فيه مقدمات الدليل ولو كان لافراد لكان ايجاد الصنف ولا يصدق البيت فان فيه بعض العلمية وليس على الحل اي حل كلام القائل ان معنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في انفسها لما يتأدى عليه قوله نحو الاربعة وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة ولا اولى ان يقال لما سواها كانت تلك الاجزاء موافقة للكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء المائية كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية ولا تسلم ولو كان لعدم الصدق ايضا افراد لكانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل الشخصية تتشخص بتشخص الاذهان كثيرة ثم الا شخصية فالتعقل لما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال وموضوعه الادلة الاربعة اجمالا اصطلاحا من حيث كونها مثبتة لا بالاضافة الى حال شيء وهذا في الاثبات الى ان قيد علم الاصول بقيد الموضوع ثم لما كان موضوع الاصول الادلة لم يكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن من اي علم هو فيه خلاف فمن اخرجه عن القوة واشار اليه المص بقوله ولا بل ان البحث عن حجيته انما هو في الفقه من الفقه او الحقيقي من حجيتها انه يجب التمسك بمقتضاها فقد يثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه ففيه ان هذا اي وجوب العمل بالحجية لا اخصها وكان الكلام في ان اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه المتوقف على ان جواز اصل الشيء من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عمليا ولعل تاخذ وجوبا متنا ولا ينفع هذا اصل المقصود ولقائل كما لا يخفى ومنع اخرون انها بحث عن علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسألة اصلا لانها ضرورية دينية بالاشياء لا تثبت في علم اصلا فقد بعد عن الحق لانه وان سلم انها ضرورية اما لا نسلم انها ضرورية لما فلا بد من البحث عنها فيها قال واقتصا مطلبا للاصول الذي ان في النقل لمعه اضطرابا فانه نقل في كتاب الحدود والقياس ان الحديث كالقرآن ونقل عن ابن [illegible] ان عبارة عن اسماء [illegible] مبينة كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية ولا يظهر للمنع المرموز اليه وان سلم انه من ذهب الى انها من الكلام وهو الحق ولا بشأن الحجية [illegible] الحق انه من الكلام حجية الكتاب والسنة فانتفات فلا ذا ذكره في الاصول [illegible] تعرض الاصولي لحجية الفقه [illegible] الا انه كثيرا ما الشغب من المتحققين ويخرج الى [illegible]

صدرهم الله تعالى اي متجهما اي الكتاب والسنة المتفق عليه عند الائمة فمن يدعي التردد كافر فلا حاجة الى الذكر وفي موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف فمذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما ولا الجاء الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة وهو اختيار المصنف وقال والحق لا يوجد موضوعا وانما الغرض عن البحث عن الاحكام التصورية والتنويع فقط لابانة عوارضه الذاتية بالذات ليثبت انواعها اي انواع الحكم بانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا وتتميما وتتميما فلا باس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال وغايته معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذي بينا وهي اي معرفة الاحكام وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادي الكلامية ومنها اي المبادي المنطقية لانهم اي المتاخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الذات الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها اللتي تورث الغفلة عنها الشقاوة الابدية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي او السمعي ولابد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لابد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق بهذا الوجه وقد فرغنا عنها اي المبادي الكلامية في السلم والافادات ولان نذكر طرفا ضروريا له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها النظر وهو الترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول واجب كونه من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للمكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا ينافي بين هذا وبين كونه من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فصح كلامي وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذي هو معرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما تفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهة فلا يحتاج الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق انه امن بنفس بصيرته ولم يحتج الى ظهور المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا لشيء من المركب والبسيط لانه لا يقبل الحمل اي الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا بكنهه لان العارض لا يفيد الكنه ولا ذاتي له ومنها الماهية المطلقة اي لا بشرط شيء موجودة بعين وجود الاشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعين والا لكن موجودة لكان قطرة من الماء حقيقة على حدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فالتساوي يعلم وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر الاشتراك في الاوصاف والعوارض فلم يكن لا ينافي تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول في اثبات التماثل على طور الحكمة لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزى في الجهات بطل لانه لو كان الجزء حقا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالحمار القاضي بان الوتر اقصر من الضلعين ومعا الضلعين ههنا ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا لحدس الحاكم بان مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة وبوجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فيكون الزاويتان اللتان بالوتر بهما متساويتين بالمأموني فيلزم ان يكون في مثلث زاويتان قائمتان هف واذا بطل كون الوتر ثلثة اجزاء واثنين تعين الشق الثالث المشار اليه بقوله بل بينهما اي بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية ثم نقول هذا المتصل قابل للقسمة الى جزئين متصلين متوافقين في الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان متباينين في الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل تماسا لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباهما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفاء في الحكمة فافهم ان هذا السائح عزيز ربما يتشكك فيه بان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان اخران من كتم العدم ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل

الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها ولبطلان الانفصال يحدث حقيقات اخريان مع ان الابرام الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا لعله يكون مكابرة عند الجدل لصاحب فان الانفصال ما كان اعداما وايجادا لكن لا يحدث بل الفصل الا الاجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة ذلك مكابرة وايضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الفكي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ومنها المعرف مانع الولوج اي الداخل من الخروج والخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف لما يلزم عدم الاطراد او لصدقه على كل مساو للشيء بل بيان الحكم المعرف فيجب المعرف اذا صدق فقضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف وبالعكس اي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير محض لا يصح لا ان يعترض عليه اصلا بنوع من انواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع واما المعارضة فلا يصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض وانما يصح باحداث معرف اخر فهذا لا يصح الا في التحديد وليس لهذه كثير نفع واما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف نقوض وعاوى فلا بد للمورد من اقامة الدليل ولعي في جوابها المنع وهو اي المعرف حقيقي ان كان بالذاتيات هذا بخلاف الاصطلاح المشتهر في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي ويتناول الحدود والرسوم وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة وهو يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود ويسمى ان كان باللوازم الخارجة عن حقائق الموجودات ولفظي ان كان بلفظ اشهر مرادف ففيه احضار ما كان حاصلا وقد اخير في اللفظي الاعم والاتقي ما فيه يكون واخلافي فهم الذات وقيل لما لا يعلمه وينقض بالامكان فانه عرض للممكن مع انه يصدق عليه لا يعلم اذ لا امكان بالغير واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشيء اما نفس ماهيته او مولف من اجزائها او من العوارض ولم يعرف المعرف بنفسها او باجزائها تحصيل الحاصل فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن هيئة الشيء فلا يحصل بها الحقيقة فيبطل اقسام التعريفات باسرها فيبطل الاكتساب بالتعريفات

والجواب انا نختار ان المعرف مولف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فيشاك تحصيل امر لم يكن حاصلا قبل الكسب وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ثم لما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ولو كان ظنيا وهو الاعم باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني امارة ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد من وسط فيحصل منهما المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص يكون عنه قول اخر اي قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساوات وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول مولف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس قال اهل المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر ان شان التمثيل والقياس واحد فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما يجيء الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى ان لا يخرج والاولى القياس خمس صور قريبة انتاجها اذا لغير القريبة كثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكما ايجابا كان او سلبا للكل افراده ثم يعلم ثبوت ما هو حاصل للشيء ثم يعلم ثبوت ما اي هذا الشيء بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اي كل فرد منه او بعضه قد ما كل الحدسي فيلزم منهما ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا كان او سلبا كليا او بعضا

فلا بد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما قيل لتزيد الا في مساواة طرفي الكبرى يكفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الاخر فليس بشيء لانه اي هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والا لا وارد عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا لا شيء من ب ج وكل ما ليس ب ج فهو د والجواب ان السلب من حيث هو هو سلب محض مع عقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا الا بملاحظة ايها المورد في الصغرى ليه فلا سلب بل ايجاب سلب صارت الصغرى معدولة او سالبة المحمول الا بملاحظة الثبوت ايها المورد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاخر كلا او بعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الاخر كلا او بعضا بتامل فانه ينعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة الضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام اخر وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهو دائرة مع الاولى وجودا وعدما فادعاء من غير دليل كيف لا ولو للنتيجة لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لذات يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافيه اي لا ينافي اللزوم للمقدمة اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد منهما اي احد الحكمين كلي فيعلم التقاء هما فيه اي يعلم التقاء ذينك الامرين الثابتين لشيء في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الاخر او يعلم ثبوت امر اي لثالث مع عدم ثبوت الاخر كذلك الثالث فيعلم عدم التقائهما فيه فيلزم للتقي الى صدق سلب هذا الاخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا كما لا يظهر بادنى تامل والصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم بينهما هف ولا عكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع اي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم بهما كلي فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والبطل قد بين في زبر المتاخرين الشرطية المرتبة مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فتجويز استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثنائي المنفصل وهي ان يعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتفكر اما اذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الاخر والا كذبا معا لا وضع كل رفع الاخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة السمنية لعنهم الله نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا بالحس وهذه زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه لان الجزم قد يكون جهلا وهو اي الجهل مثل العلم فيما نعلم ان الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل ويجاب ان لا ان هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم ايضا ثانيا بما يعرض فالبديهية الغير المكذوبة حاكمة بان الحاصل بعد النظر الصحيح علم

لاجهل قوله فيه تشكيك بما اذ ليعلم انه اي هذا النظر الذي ادعيتم صحته نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع فلا يحصل قطع صحة النظر ابدا فان قيل لم لا يجوزان يعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات يعلم بها قال الحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي وهو لا يكون كاسبا فلا يحصل علم اصلا واعلم ان هذا الايراد ليس بشيء فان للمجيب ان يقول يجوز ان يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع تبرد الصفة والحق لا يتجاوز عنه بل الحق في الجواب منع التماثل اي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان وهذا البعض غير واف فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر لان الجزم بما يكون علما وبما يكون جهلا فيه والشبهة كما كانت فافهم فانه اضعف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان الافادة النظر الصحيح العلم بالعادة اي عادة الله تعالى بان يحدث العلم عقيب النظر اذ لا موثر في الوجود الا الله كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتيابات فيه فالموثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا وجوب منه تعالى على زعم الاشعري ولا عليه فيا لعادة ولم يرد ان الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح وقالت المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد فان الناظر تخلق النظر فتولد منه فعل اخر من غير صنع لله تعالى عقيبه كحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا الراي باطل لا ينبغي لمسلم ان يلتفت اليه وقال الحكماء انه اي حصول العلم بعده بالاعداد فانه اي النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن بقبول العلم من مبدأ الاعداد فيفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا منه فان الوجوب وبلا وجوب بطل فعله هذا النظر علة معدة لحصول العلم واختار الامام فخر الدين الرازي مذهب الاشعري انه اي حصول العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر بان جرى عادته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر جميعا بايجابه سبحانه واجبان بخلاف قول الفلاسفة واثم يكون حصول العلم واجبا منه تعالى ابتداء حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم غير متولد منه اي من النظر بان يكون للموثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس في نصف النهار وهذا قد ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلتفت الى ما قيل ان هذا لا محصل له الا بالارجاع الى احد الاقوال السابقة قال المصنف وهذا اشبه بالصواب فان حاصل هذا يرجع الى اللزوم فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول كذا ثبوت الكلية بدون الاعظمية غير معقول وكذا وجود نتيجة الشكل الاول مثلا مع تعقل الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول

هذه المقالة الثانية في الاحكام وفيها ابواب اربعة لان الابحاث المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او الحكم نفسه او المحكوم فيه او المحكوم عليه الباب الاول في الحاكم مسئلة لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة لا كما في كتب بعض المشائخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ماثور عن اكابر مشائخنا ايضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من حسن وقبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد منها والمعاني يشتبه بعضها ببعض حرر محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء في ان الفعل حسن او قبيح عقلا بالحسن والقبح الذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او الذين هما بمعنى ملائمة الغرض اللذيذ ومنافرته وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان لعالم حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للمتصف به وقبح الفعل بمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل السنة ايضا شرعي اي جعله متصفا اياه بهما فقط لا غير من غير كونه صالحا للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر اي امر الشارع لانعكس الامر اي امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معشر الماتريدية والصوفية الكرام من عظماء اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلي اي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخري الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله سبحانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

الذي لا يرجع المرجوح فالحاكم هو الله تعالى الكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم اصلا فلا يعرف شئ من
الاحكام في زمان الفترة ومن ههنا شرطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فالكافر الذي لم يبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان اليه ولا يواخذ بكفره
في الآخرة وهذا الرأي بخلاف رأي المعتزلة والامامية من الروافض خذلهم الله تعالى والكرامية والبراهمة فعندهم الله تعالى فانه اي كل من الحسن والقبح
عندهم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير فلولا الشرع بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل كانت الافعال بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام
على حسب ما فصل الآن في الشريعة المحمدية اعلم ان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل
او الكف جبرا وهذا لا يستدعي خطابا ولا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب
والعقاب واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق
على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود
الشرع فكيف يتاتى قول المعتزلة وان اريد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتاتى انكاره فلا نزاع الا في اللفظ
فمن قال يتعلق الحكم قبل الشرع اراد الثاني ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فليتفكر والشيخ ذكر الامور التي فلا تحصيلها بهم الا ان يفصل قول المعتزلة فقال
قالوا انهما اي من كل منهما حسن العقل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي مرزاجان لا يدرك
هذا الحسن والقبح الا بعد درك الآخرة سمي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح
بعد درك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب ان العقل اوجب عقلا تنديم المحسن ومجازاة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك اي نحو
دار الجزاء مطلقا كاف لحكم العقل بالثواب والعقل فيها وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا فان اريد بالآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه
سمعيا ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به لعدم التصديق بالشرع الا ان من يشكر عليا ما هو المشهور وان اريد خصوص المعاد الجسماني فسلم انه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق
دار الجزاء على انه يمكن ان لا يحقق امر الآخرة لتحقيق الثواب والعقاب كانت في حكم العقل الحسن او القبح ضرورة فتدبر فان الجواب هو الاول وبهذا الوجه
من غير ضم القرائن او اسقط حرف حدیث وجوب العمل كنفي وممنوع كون متعلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو اورد على معتزلي الحنفية القائلين لوجوب
الايمان بالعقل وورود الشرع ان كان اولا فكرة منه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل ومنه ما لا يدرك
اصلا الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه اي الى معرفته لكن الشرع اذا حكم على هذا الوجه كشف عن حسن
وقبح ذاتيين لانه لما لم يمكن جعل الشارع الا بحسب حكمته اعطاء شئ ما يصلح له علم ان صوم آخر رمضان صالح للثواب وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب
فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية من التعصب ان العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع ونهاية ما يقال ان الواجب بقهر النفس مع الصوم
مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره واذا كان الشهر معلا يكون اول شوال منهي الشئ خارج عنه فلزم قبح صومه
وهذا الجواب غير وافٍ اما اولا فلانه لو تم تم تصريحهم فانه يلزم منه ادراك العقل الحسن والقبح واما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم اول شوال المقصود
كان هو التحريم فتدبر ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم الحسن والقبح كلاهما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل كلاهما لصفة حقيقية توجبه اي
كل من الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبيح وقال قوم لصفة حقيقية في القبح فقط دون الحسن فالحسن عدم القبح فلا يناط بصفة حقيقية قيل عن لعله
لا يظهر لهذا القول سبب صحيح الجبائي قال ليس الحسن والقبح صفة حقيقية بل اعتبارات ووجوه والحق عندنا معشر اهل السنة من الصوفية والماتريدية لا اطلاق
الاثم من كونهما لذات الفعل او صفة او لوجوه واعتبارات كما سنكشف لك فلا يرد ان منع علينا لانه لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند

او والا فالقبيح

ان بعضهم

بطلانهما بتبدل الحسن والتغيير فالمعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم ويجيء الدفع على رأسهم ايضا انشاء الله
ولا يذهب عليك من تسليمهم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات معها كان حسنا
واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا وحراما فيصح النسخ ولا يخفى انه يكون تعليل الحدود اوايلا الى قول بجنايته ثم من الحنفية من قال
ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكلما لا يليق بجنابه تعالى على كل احد بلغه دعوة رسول ام لا حتى
على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
وغيره وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا مجال للعاقل ان يرتاب فيه
ومن ارتاب فيها فلسوء فهمه وعدم تدبره لا ريب فيه وبهذا الرواية يستند ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة
التأمل فانه اي التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب لكنها لمدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول تتفاوت في الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان
هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه يكلف بالعقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا و
ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح اصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الامهال
لا في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا الا انه لم يمض
عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب يدل لانه وضحته على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل
فاختار الكفر ثم اعلم انه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهؤلاء
الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر و
نحوهما وعند المعتزلة اكثر ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا
اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع بهذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع
المسلمين على ان لا حكم الا لله فخرج حاصل البحث ان ههنا ثلث اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني
انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران تعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب
هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
بمعنى ايصال الثواب الى من اتى بالحسنات وايصال العقاب للاتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلقه
وهو مختار الشيخ ابن الهمام للحكم صاحب التحرير تبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب انه وجدت مشائخنا الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الاشعرية
ومما حررنا من المذاهب يتفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ويثاب
بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ مؤاخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وامثاله من الشكر
لم يعلم حالها برواية صحيحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها بالدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك
العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا التعلق اصلها للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح
وان حكم الله يلزمهما وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان يكون فقهية

راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فتدبر بان الاولى ان يسير في المقاصد بعد المبادي لنا في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين
اعم من ان يتبعهما الحكم اولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبة والاخرى حراما ليس
اولى من العكس بل هو ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الامر وهو حكيم البتة قطعا وكما فيه ثانيا لو كان شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة
لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة لشيء مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صار البعض كالانعام في عذاب ابدي
فاي فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاء وهو خلاف لانه عين رحمة الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله واعلم ان
هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقليان لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان
بعثة الرسل في حقه بلاء وهذا ظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فهو لانه ذاتي اي غير متوقف على الشرع لم يكن كذلك اي لما اتفق عليها اجيب بانه يمنع ان الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز
ان يكون حكمهم بهما لمصلحة عامة لا يفهم ثالثا ان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة والا لما صار الاحسان لاجلها حسنا وانما يفهم لو اجيبنا
انه اي الحسن لذات الفعل وليس كذا بل الدعوى عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالعرض ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالى
اي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم لا يمنع هذا المنع فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع ولم يورد الدليل الا
لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولذا العلماء اورده بغير الاسلوب اشارة الى التعريض بقوله واستدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر
العقل الصدق فلولا انه حسن ذاتي لما اثره فيه ان اراد الاستواء في اثر العقل الصدق فلولا انه حسن ذاتي وفيه ان اراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع
الاغراض وموافقة الجبل فنقول الاستواء في نفس الامر لا يحصل فيهما لوازم وعوارض متغايرة فهو تقدير مستحيل فيمنع الايثار على ذلك التقدير وان اراد الاستواء في مقصود معين
فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر ولا اقل ان يكون مع الاقبائه ربما قررنا ظهر لك اندفاع انه لا قوله بالدليل فانه انما اخذ الاستواء نظرا الى المقصود
دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقيني ثم ان هاتين الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة اذ لقائل ان يقول
يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلته بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا
ايثار الصدق ايضا لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به للثواب فافهم الاشعرية قالوا اولا لو كان الحسن والقبح عقليين لما تخلف لان ما
بالذات لا يبطل وقد تخلف فان الكذب مثلا يجب للعصمة نبي عن يد ظالم والقاذ برئ عن هلاك فصار حسنا وقد كان قبيحا والجواب انا لا نسلم
انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن اعظم منه قبحا فيجب ههنا ارتكاب اقل القبيحين الكذب وهلاك نبي او برئ لا ان الكذب
صار حسنا قيل في حواشي ميرزاجان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل في حد الحسن والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن
ذاتي فلا يجامع مع القبح وبما قررنا بان ربط هذا الايراد من غير ارتباط اقول في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي او
البرئ والحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهو معنى قولهم الضرورات تبيح المحذورات اي لاجل عروض ضرورة تجيء فيه الحسن بواسطة وههنا فيعامل
به معاملة المباح فغاية الامر انه يلزم القول بان كلا منهما لما يكون بالذات كذا بالغير ولعلهم يلتزمونه فلا يسلمون ان كل حسن بالذات تحقيقه ان عروض
صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في
العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ويستلزم الحسن بالذات هو عصمة نبي ورفع القبح الآخر هو هلاك نبي قبحه فوق قبح هذا الكذب واجتماع ما بالعرض
مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وانما يرتفع لزم اجتماع

الصدق فيتقدر به ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لتبادر القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتاتى من المعتزلة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم هذا الجواب في جميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام بان ما تقتضيه الذات ربما يراد به ما لو خلي الشيء وطبعه استلزمه كما يقتضي البرودة للماء بالذات وربما يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فحينئذ نقول الكذب ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه للحسن بالذات حالة ما زال عنه القبح فصار حسنا بالحسن اللزومي ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق بل هذا هو ينبغي ان يفهم في هذه المباحث وهو اي ما ذكرنا ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري الممكن لهم التخلص عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فنقول مثلا نكاح الاخت كان قبيحا بالذات حسنا لحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول اذ يلزم منه كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعدم منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعته والآن مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض لا بالذات اي من غير دخل في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعروض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا بالعرض فتدبر وليعرف على انه لا يتم هذا البيان ولا ينتهض على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما يقول بالاطلاق الاعم فما يلزم ان نتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب في الغد الذي هو المحكي عنه له وبالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه لملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا شرعا وقبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر لانهم لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل حسنهما فانه بجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات الفعل فتامل فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الاناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا قدر الشر واوجده هذا ثم لا يخفى على المتادب بالآداب الشرعية ان الصواب ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال قول هذا الجواب مرشد الى الالتزام المذكور سابقا من انه كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه لا سترة فيه وقد يقرر في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب

في العبد وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا فحينئذ لا يتوجه هذا الجواب اصلا وفيه انا لا نسلم ان الصدق نفس تحقق المصدق بل المطابقة للمصداق الواقعي فهو اتبعة المصداق اللازمة له لانه هي ولو سلم فلا كذب الخبري اعتبار ان اعتبارا يتحقق مصداق الخبر واعتبارا ان مصداقه غير متحقق قلنا ان تقول انه باعتبار الاول حسن بالذات وباعتبار الثاني قبيح فلا ضير هذا عندنا ظاهر واما عندهم فلان التامل فيه مجال لعدم قولهم بالجمع الوجوب والحرمة في شئ ولو باعتبارين قالوا ثانيا ان فعل العبد اضطراري فان الفعل الممكن ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال ثانيا لعدم حاول ترجيح الوجود محال فوجود الفعل اجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون حسنا ولا قبيحا اصلا عقلا اجماعا لان الاضطراري لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي فانه متوقف على ابطال الاول مع ان فيه شق الاتفاقي زائدا لا حاجة اليه ولذلك قال هذا احسن واخصر مما في المختصر وتدقيقا ان استحالة الترجيح للمرجوح ممنوع بل يجوز ان يكون الراجح اولى فيه واجبا والعدم مرجوحا ممكنا فترجيح المرجوح غير اولى لانه مستحيل فتح لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالة مبين اولى غني عن البيان والجواب ان غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار وان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحها والاول اختياري لا الثاني على انه منقوض بفعل الباري تعالى فان قيل ان مرجح فقد وجب والا استحال صدوره فمثل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد بلا ارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى والا لزم التسلسل في المبدء واليقين لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى الفعل المريد لكن من غير ارادة وشعوره على التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن وفيه نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده الا ان يقال بالارادة المشوبة بالتخيير فلا يجتبر عليه سلم ثم قال هذا القائل ويشكل ح ثلثة امور الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعلى العبد والباري جل مجده عقليين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا مرنافي فعله بل كان اختياره مشوبا بالتخيير الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في اتصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الاجماع ولا اشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار او مختار بل لان الله تعالى لا يعذر بان الفعل قد وجب فلا استطيع ان احترز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هف وهو غير مندفع بقوله وقال واجاب عن الثاني بتجويز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اي الوجود من غير موجد ثم رده باثبات استحالة التخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المدقق في الحاشية ان هذا غير تام على راي الاشعري فانه يكفيه هو قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا وانت تعلم انه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على ان الاضطرار لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارة الكرام وتقرر عليه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقق الارادة الكلية للمريد ... الجزئي والشوق اليه فيه العبد اختياره الجزئي من الله سبحانه فيستعد فيه الاتصاف بذلك الفعل واذ ليس الشأن الا ان يحرك الارادة استعداد لاطاقة بلسان الاستعداد عارية عن ... كالفيض عنه لكونه جوادا الجزئي ما عنده باعطاء المصلح المادة صلوحا

كاملا فانه تعالى يخلق الفعل في المريد بجري العادة فيتصف به وقلما يتخلف عند سد نبي او ولي ويسمى خرقا للعادة فهذا الكسب بالتحصيل من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد وامثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على راى اهل الحق من اهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدع عنه كثرهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقه فيتصف العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة اولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب اما فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالاعلم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الفلاني ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا او جبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك اي الايقاع اهل الكلام فان اريد به ان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة والقدرة ايهما اوجد فهو باطل لانه لو كان النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد هنا كيف الترجيح منها ان يريد انه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب احدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صحة بها ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء لم يفعل والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فح تقول قد اندفع الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان لا اختيار بما ذكروا لا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار اما الاختيار والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف ما اتفق من غير وجوب امر قبيح يجب تنزيهه تعالى منه فلا تحير مسلما على هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحلها كما ينبغي يطلب من شروح فصوص الحكم ونشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والا لزم التسلسل في المبدء ولصدر الشريعة رحمه ههنا كلام في اثبات الاختيار بمعنى ترجيح احد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ولنمهد مقدمة يتبين بها حقيقة الحال فنقول مهد رحمه الله تعالى لاربع مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما يطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما يطلق على معانيها الحاصلة منها كالحركة فانها يطلق ويراد بها معناها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني امر عيني وهذا ظاهر جدا المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده امكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء اخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هنا كموجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجده فيه شيء وفي زمان الوجود ان اوجده شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يكن المفروض علة تامة وان لم يوجده لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب لما كان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب واما الثاني فلانه لو لم يمتنع عند ذلك التقدير لامكن وجوده من غير ايجاد وعليته فلم يكن العلة علة وقال هذه المقدمة مسلمة بين

بل الشيعة والفلاسفة لكن اهل السنة يقولون على ما يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة المقدمة الثالثة انه لا بد ان يدخل في علة الحوادث امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والا فاما ان يكون علته موجودات محضة او معدومات محضة او مختلطة بين الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودة لا بد لها من علة حتى ينتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث او الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا دخل للعدم في الوجود والمركب المركب بعد ان ما يتوقف عليها المركب فلا يكون للمعدومات جملة ما يتوقف عليها واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليه المعلول الحادث تحقق الحادث الا فيتوقف على عدم امر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث فيتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري عز والعدمات واما العدم اللاحق للشيء ليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كان امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وهكذا فيتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان عدم امر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل علية المختلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من امور لا موجودة ولا معدومة لانه الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد نعم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تخلو اما ان يكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونهما علة فكذا علية تلك الامور ثم اجاب بانه اذا اندرجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان اذ لو اندرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون لبعض الموجودات تلك الامور ليس عدمها لانتفاء جزء من علة فانها لا تكسب لوجود العلة وان اندرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود ولانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه تحقق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالايجاب والا لزم قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استنادها اليه سبحانه بواسطة او بغير واسطة الا على سبيل الوجوب منه فانه يجب بطريق التسلسل وهو باطل ويكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب في الظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك اذ ما القائل ترجيح للمختار احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع

المقدمة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين والمرجوح جائز بل واقع لانه اما لا ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول باطل والا لما وجد الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم اثبات الثابت في الاخيرين وهما المدعى ولان الارادة صفة من شانها ان يرجح المريد احد المتساويين فلا نسأل ان المريد لم اراد هذا الا كالسؤال ان الموجب لم اوجب هذا ثم قال اذا عرفت هذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة الموجودة فنسلم انه يجب عنده وجود مرجحه التام ولا يلزم الجبر لانه انما يتوقف على الاختيار وهو على اخر وهكذا الى غير النهاية واختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر وانما يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب لكن يرجح للفاعل المختار احد المتساويين وان اراد الايقاع بعينه قلنا فيه ما قلنا فيه انتهى ولا يفقهه هذا العبد اما اولا فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الا وجوب الممكن حسب مقتضى العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون علة فاعلا مختارا موجودا في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا النحو فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين مما لا يزال لجودة هذا النظام فح لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم علته حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لما قال لابطال الشق الاول في المقدمة الثالثة واما ثالثا فلان ما ذكر في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذه الامور اللتي سماها لا موجودة

ولا معدومة لها نحو واقعية اذ لا علاقة لشائی فی شیء من الاختراعيات کاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلية والمعلولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل يجب هی منه بحسب اقتضائه فتحققها والا فنسبتها فنسبة عدمها الی هذا الجاعل واحدة فحال الجعل وقبله سواء فلزم تحققه من غير جعل وهو مناف للامكان فيكون النسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح ما دام مرجوحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل فی المبدء فانه محال مطلقا اعتبار يا كان او حقيقيا ولا بطريق ان ايقاع الايقاع الذی هو علة الايقاع حقيقة كما جوزوا لان التغاير بين العلة والمعلول ضروری فقد ثبت وجوبها بالاستناد الى البارى القيوم فيلزم حين حدوث الاضافيات ما لزم فی شق الموجودات الحقة ولا يمكن دفعه الاحقا او ما من الجواب الصحيح واما ما نحن فلان ما ادعى فی المقدمة الاولية باطل لان الفاعل لكان نسبة الطرفين المتساويين اليه على السواء فحال وجود الفاعل وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تاثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فان قيل بان لك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان بها بلا ايجاد مستلزم فان قيل تجويز احدهما يلزم تجويز الاخر ونسبته بالعلم بالصانع القديم المدبرة وما قال فی الاستدلال فعنه باختيار الشق الثانی وهو انه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه لانه ترجح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان قال اراد ترجيح الراجح لتحقيق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا فعنه انه لا نسلم ان شانها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شانها ترجيح احد الجانبين الذين صح تعلق القدرة بها نظرا الى ذاتها بادراك واذ قد تحققت ان الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت ان لا يمكن ان يوجد شیء موجود ولا يثبت امر سواء كان موجودا او واحدا الا اذا وجب من العلة الموجدة او المثبتة وهذا الايجاب لما كان بعد تحقق الارادة والاختيار فی الفعل اختياری والاضطراری والموجد لما كان ذا الارادة ففاعل بالاختيار والا ففاعل بالايجاب ودريت ايضا ان الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوی بالنسبة الى القادر من غير مرجح هوس من الهوسات لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما اطنبنا الكلام فی هذا المقام فانه قد زلت اقدام كثير من الاذكياء وضلت افهامهم من الفضلاء ولم يرو السبب فی ذلك الصعاب وتحير تقصير عن الالباب عن فضلاء وضلوا كثيرا الا من اتى الله بقلب سليم فائدة فی تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عند اهل السنة الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد الذی لا يقدر على شیء وهذا سفسطة فان كل عاقل يعلم من فعل مسی من حيوان الحيوان اثر القدرة والذی يقسم على هذا للسفسطة يرده نصوص خلق الاعمال وما تمسكوا فيها وهذا القدرة مخلوقة لله تعالى فيه مؤثرة حتى انه ادركها اسبابا واحسانها فالخلق من لا فعاله يرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجماع القاطع بحيث لا يخبر عنه الا شقاوة من الضالين والمضلين الذين هم شر وانه بالهم لتاويلها فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا اهم مجوس هذه الامة للحديث الذی رواه الدار قطنی القدرية مجوس هذه الامة هم يقولون ان الفاعل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المراد فی هذا الحديث وهذا ايضا من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر وفی اثر ابن عمر صريحا انهم يكذبون القدر ثم ان الشيعة يقولون ان المعاصی بقدرة الشيطان والحسنات بقدرة الله وتمسكوا بان خلق القبيح قبيح ليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الا بها بالنسبة الى ذات المتصرف فانه يجب لاثره وهذا الرای اشبه براى المجوس فانهم يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لا جل هذا اعرفهم الشيعة ايضا فالواجبان عندهم خالق الخير وخالق الشر وما نحوا الى المعتزلة بل هو لا الجهلة اعلم ان الاول كان ليس من شانه افاضة الوجود فان من هو فی نفسه باطل الذات محتاج فی الواقعية الى الغير وكل ما هو كذلك كيف يقدر على ايجاد الافعال من غير اشكال بالنظام الاوجود وهذا ظاهر لمن له ادنى تدرس من اصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وعند اهل الحق اصحاب العناية الالهية هم اهل السنة الباذلون انفسهم فی سبيل

الله بالجبار والاكبر له قدرة كاسبة فقط لا خالقة لكن عند الاشعرية من الشافعية ليس معنى ذلك الكسب الا وجود قدرة متوهمة بتخيله الشخص قدرة مع الفعل بلا مدخلية لها اصلا في شيء فهو يرى اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم اول الامر انها قدرة على شيء ثم يوجد الله تعالى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق انه عين الجبر وهو ظاهر فانه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة لله تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد المذكور فاذا تم صار سببا لوجود هذا القصد فيفيده ويخلق الله تعالى عنده ذلك الفعل المقصود بالعادة وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عند عدم مانع من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فان قيل فعلى هذا يلزم ايجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم فنقول ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وهي الامور الاعتبارية التي وجودها بمنشأ انتزاعها فليس مما فيه خلقا فانه افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل هو احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فانه لاجل ان يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلا باس لان يحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة الا بان الخلق لله تعالى فقط اي افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الاخر لان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل فلا يرد انه على تقدير الجعل المؤلف المختار لاكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغايرا للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الاحوال ايضا افاضة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تذوت المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي امر تبعي فتدبر وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة اذ فائدته ان يؤثر في شيء وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاية تمام الموضوعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا الراي كانه واسطة بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن ابائه الكرام قال المص وفيه ما فيه ووجه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف تقتضيان ان تخصص جميع افعال العباد وقد ابتهم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص وهذا غير واف فان مقصوده قدس سره ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التاثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط او فيهما والتاثير في الوسيلة ادناها فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه يبطل العام بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وامثالها واحاديث خلق الاعمال ثم في النصوص بعض اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والعمل الينا كما لا يخفى على المنصف فما احسن التامل ولا تلتفت الى شبه اولي التلبيس والحق لا يتجاوز عما قلنا قال المص وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به ينبعث ارادة كلية وادراك جزئي به ينبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا تفهمنه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت موثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد مضى عنه وان لم تكن موثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة الالهية فانه لا يحدي من تعاريج التعصب والذي وصل الي من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وما حاصلها الا تزييد الا على ابطال قول المعتزلة بما ذكرنا من عدم صلوح المحل للايجاد ورد قول الاشعرية بما ذكرنا ايضا ويلوح من كلامه الا انه اختار مذهبنا ولم يقصد في الاكثر

المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التعبير والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا ثانيا لو كان كذلك اي لو كان كل من الحسن والقبح عقليا لم يكن
الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزيهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما
فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانه انما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة
غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب ان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فيعود الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا
ثالثا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان للحسن استحقاق الثواب على الفعل وللقبح استحقاق العقاب فلو اتى احد بالفعل
القبيح او ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز وهو اي الجواز منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه وليس من شاننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر عنها هذا وفي هذا التعليل دفع لما تراءى من ورود ان الآية لا تدل الا على عدم الوقوع واين عدم
الجواز اقول في الجواب ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل والجواز
نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة فكيف يجوز نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسالك الادلة على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان ممتنعا نظرا الى العوارض
والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والكريمة لا تدل الا على عدم كونه شان الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك صحيح
ولا عذر اصلا والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام والملازمة ممنوعة فانه اي التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهذا غير واف اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم وانما يتمشى على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضا ولا ينفع
الحمل على عدم الوقوع فان المواخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى التدين بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فخصصوا الآية
بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك
القرى وتخريبها بسبب عموم وقوع العباد المطلقين في الغمرة وعمومهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا انما اخر هلاك القرى عن الفسق الى زمان
ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه لهلاك القرى حتى يلزم الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جوز الشافعية بذنوب قبل البعثة
دون لا دول واولوا الرسول بالعقل فانه رسول باطن في نية القلب فالمعنى والله اعلم وليس من شاننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذي
به يتنبه الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر وهو انه ليس زمانا لم يبعث فيه نبي اصلا في الواقع بل لا يترك الانسان سدى فتدبر وحج
زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقديره محال نبعد فرضه ليلزم صحة العقاب مقتضى الكريمة والله اعلم وليس شاننا العقاب
من دون البعثة فانها لازمة بوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فانهم المعتزلة قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة للتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة ما لم يجب النظر علي لان الانسان لا يكلف بما ليس
واجبا عليه ولا يجب علي ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فلا يجب النظر ما لم انظر فلزم افحام الرسل اي اسكاتهم
وهو محال لانه يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليكم هذا قالوا لا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس فالانكار
ههنا وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين
وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ولسبب الا مارية الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

الا عن الملاحدة المدعين للتعويل وبطلان مقدمة الواجب واجبة وسيجيء الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الا بنظر ادق والموقوف على ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا بالذات قيل وفيه ان هذه مؤاخذة لفظية فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن ان تقول للرسول ان هذا وجب عليك فيقطع النظر عن اختياري فالمتثل فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه نظر لانه لا ان يقول لا انظر فانه غير واجب قطعا فاذا قال الرسول انظر واجب فيقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليحرم عدم صدقه واني لا اصنع وصفه فما لم اعلم وجوبه فحم الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا فانقلبت الرسول ان يقول دع محنته انكنت صادقا فيها ينفرك الاباء فاسمع وليس للعاقل الاباء عن سماع مثلها فلا افحام قلت هذا انقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان تقول اني ادعي قضية ان كنت صادقا فيها لزم الاحكام بقولي فاسمع مقدمة فانه سامع عزيز والجواب انا لا نسلم ان الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فان الوجوب بالشرع نظر او لم ينظر فلا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر القولي نظرا او لا فانقلبت على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل فانه غافل عن الرسالة قال ليس فيه ذلك اي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف الغافل فانه اي المدعو الى النظر يفهم الخطاب والعاقل الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فافهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال الرسول انظر لا امتثل ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ لا ان يمتنع عما لم يعلم وجوبه ولا يقبح وفيه فيه ولا علم بالوجوب ما لم امتثل امرك بالنظر لكان المكلف محل من الاباء فيلزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابتة وانا العلم المقرر في بعض الاشياء فاصغ الى فليس من شان العاقل ان لا يصغي الى ما صح مع المظنات الشديدة بل شانه ان يفحص حقيقة الحال فيظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على التقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتاتى على تقدير كونهما شرعيين فان للرسول ان يقول ان القول قولي واني اثبت في بعض الاشياء ضررا لا علاج الا عنه وليس شان العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قرر ما نقل عن واقف الاسرار ابي قدس سره انه لانه عن الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد قال المص والحق في الجواب ان ارادة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا للعباد عقلا عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلي او واجب عادة عندنا فان الله تعالى كريم جرى عادته باراءة المعجزات واذا كان الارادة واجبة عقلا او عادة فيري المكلف المعجزة بالضرورة عند ارادة الرسول فيقع العلم بنبوته ولا يتاتى هذه الاسولة والاجوبة وهو فهم نوره ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اي لو لا كون الحكم عقليا لما امتنع الكذب منه تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب اليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو امتنع به لكفى فسد باب النبوة وهو مفتوح والجواب انه اي المذكور نقص فيجب تنزيهه تعالى عنه وقد مر انه لا نزاع فيه فانه مستحيل باتفاق الفريقين فالملازمة ممنوعة وما في المواقف في اثبات الملازمة ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه ولا يبقى … انه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل ما يستحق به ان يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح يوجب شرعية النقص فيجوز عقلا الكذب وفيه الفساد فيما لان ما بينا في الوجوب الذاتي كيفما كان له فعلا من جملة النقص في حق الباري من الاستحالات العقلية عليه سبحانه وكذا اي لكونه من الاستحالات العقلية الثابتة الحكماء اي ثبت كونه نقصا مستحيلا اتصافه تعالى به الفلاسفة مع انهم لا يقولون باتصال الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح لكن يلزم على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعري … تعذيب … في الاعمال كما هو مذهبنا معشر الماتريدية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب المطائع نقص يستحيل عليه سبحانه عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد عليهم ان لا يصح تعذيب العاصي اليه فانه ما صار عاصيا باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو رأينا ومعشر اهل السنة والجماعة وجعل مختص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يليق بنا

هذا ايضا لانا نقول ان نقص الافعال من شانها لحوق العقاب فتعقيب العقاب على المعصية ان كشف الحجب على الحكمة ولا نقص فيه لان اعطاء ملائمات الشيء كمال
لا قبح فيه والكمال مولما فان قلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الالم الشديد قلنا التحقيق ان الكلام في الافعال استحقاق
ان تعقبه الالم او الراحة كما في الذوات ايضا استحقاق لان تتصف بافعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق الفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت
فح لا يصح العفو لانه خلاف ما يستحقه الفعل قلت كلا بل بعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذا الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقهما اتصاف فعل حسن تمم
به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكفر ولا يجعل الكافر معذورا ابدا لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان عفو المستحق للالم صفة كمال لا نقص
فيها فلا ايراد ولا تنقض بالاستحقاق ان هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في عرف الفلسفة بل الاستحقاق صلوح ما لا يجب الصلوح هو الاستعداد
والتفصيل امثال هذه المباحث في شرح فصوص الحكم مسئلة قال الاشعرية على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة وبعض مشائخنا وقد نص صدر الشريعة
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق
النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم ومعرفة
الحسن هو الوجوب او لازمه اذ الغرض ان المواخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطي له الى ما خلق لاجله كالعين
للمشاهدة بالكل مشاهدة ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ويعلم ارادوا بالصرف الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى
العقلية واستدل بانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها اذ ليس له كمال منتظر ولا للعبد لانه لو كان فاما في الدنيا
او الاخرة وهما منتفيان اما في الدنيا فلانه مشقة وتعب بلا حظ لا يصلح فائدة واما في الاخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في رده ان بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة
من كون الحكم عقليا في الجملة كما هو معنى التنزل القول بانه لا مجال للعقل مشكل فانه قد سلم المجال على انه لو تم هذا الاستدلال لاستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا
والظاهر من ... ان الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان فيه خبطا اخر فان المشقة لا تنفي الفائدة بل قد يصير المشقة مقدمة على فوائد لا تحصى فان
العطايا على قدر البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكلما كان كذلك
فهو واجب فشكر المنعم واجب وقد يمنع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك فعله اولى وان تعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة
كيف يجوز عاقل ان من اعطى من الملك ثوابا ما يقوم به حيوته ويتلذذ به من الماكولات والمشروبات والملبوسات واغرق في بحار الرحمة واعطى كل عطية
بانواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذبه بانواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد
فمع هذا كله كيف لا ياخذه بنوع من انواع التعذيب ولا بد منه يقتضي من ... منه بل يعفو من ذلك كله ولا يخفى ان هذا ادعاء دعوى الضرورة وعورض وسلم اولا
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا بها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام
فالشكر حرام واجيب بانا لا نسلم انه تصرف من غير اذن المالك بل لا اذن العقلي من جهته بناء على انه مثل الاستظلال والاستصباح فان العقل يحكم ان
صاحب الجدار والمصباح لا يضرهما وعورض ثانيا بانه اي الشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما اعطي الى ما في ملك
المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاها الذي ملك خزائن المشرق والمغرب وان اخذ من اعطي تلك اللقمة في المحافل بذكر عطائه ودام شكره عد لاعبا مستهزئا
وهو ضعيف جدا فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص في النية وايضا لو كان شبهة الاستهزاء لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد به
بما يشبه الاستهزاء او فتدبر مسئلة لا خلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض
منه اتفاقا فالخصوصية اما عند المعتزلة فلانه لا حكم لو كان ذاتيا الا ما توقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه فلا يحكم

عليه هناك عقلا واما عند غيرهم من اهل الحق فلان الموجب وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم يختص قبلها وادمن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من حمل هذه المسئلة تنزلية فلا حرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومشائخنا لا يعتنون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التامل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما تقدم فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله والخلاف المنقول بين اهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او اصلها الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقتل النفس وقطع العضو والايلام بالضرب والتعرض على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح فقيل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة وفيه ما فيه اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ونقل في تقريره الحق فلتمهد مقدمة اولا هي انه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شريعة آدم عم كان باقيا الى مجيء نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل فلم تنسخ في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقي في حق غيره كما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى واذا تمهدت فنقول لم لا يتاتى خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا ينافي الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة التي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فالجهل هل يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ولكنا نقول ان هذا الاصل اي كون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية توضيح ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني اذ الاباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع بين ظهور آثارها واما لا يكون عذرا فلا بد من القول بتحريم الاشياء كما في اختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعل المراد ما سوى الاشياء الضرورية وزعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ فحكم به واما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا التفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

المعتزلة قسموا الافعال الاختيارية وهي التي ليس من البقاء والتعيش دونها كاكل الفاكهة مثلا والاضطرارية التي سواها واجبة ومباحة عندهم الى ما يدرك فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما او ضعيفا بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف منه بحيث يساوي العقاب بالفعل والترك او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية فثبت لهم الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب والندب والاباحة والتحريم والكراهة والى ما ليس كذلك اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق ودفعا للعبث يعني لو لم يكن مباحا فاتت فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار خلقه عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة بفوت فائدة الخلق لجواز ان يكون فائدة الابتلاء بايجاب الاجتناب والحظر لان فيه تصرفا في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مر ما فيه ولا يرد عليها انه كيف يقم بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض ان لا حكم لاي للعقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا اي في فعل فعل ولا ينافي

ذلك العلم اجمالا لعلة شاملة لجميع الافعال اقول يرد عليهما انه يلزم جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في
فعل بعينه بان يكون الوجوب مثلا والآن الحكم الاباحة والحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لذلك ذكرا في الجواب لان اختلاف العلة لا يرفع التنافي ههنا
الاجمال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم فتأمل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي المحتمل للخطاء فيجب العمل به الى ان يطلع شمس الحقيقة
تحقق البغتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل وتجويز ان يكون
غير الاباحة والحظر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص مخصوص لكل فعل
فعل والى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فحكموا لا تناقض فتدبر الثالث التوقف في الحكم بشيء من الاحكام لان ثمه حكما
معينا من الخمسة ولا ادري ايها واقع فيتوقف اقول هذا ما يقتضي الوقف في الخصوصية اي الحكم في خصوص خصوص ولا ينافي ذلك الحكم اجمالا في كل
فعل فتدبر وهذا شيء عجاب فان المراد وجه على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال
والتفصيل الا ان يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي ونوعه سبيل الخطاء في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم
كفاية الاجمال والتفصيل هناك لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاحتمال ان يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحقيقته الوجوب ويرد الشرع بحقيته ان ورد كما ورد في صوم اخر
رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الاثر
ههنا ان المفروض ههنا هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط
عن ضابطة كلية الا ان يعلم حكم دليل شامل لكل لما في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر والمصنف تبعا لمشايخه الحنفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء الى ما حسن
لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فاما لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار امر آخر كالايمان فانه يقتضي حسنه لا يشترط زائد
او يقبل حسنه السقوط لا لاجل اقتضائه الحسن يشترط زائد ممكن الزوال كالصلوة وقد منعت في الاوقات المكروهة فسقط حسنها في هذه الاوقات ولكن
ان يقال فيه انه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادى الصلوة فيها كانت صحيحة كما لنقل
وعصر اليوم وعدم جواز صلوة ابيح لامر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم يجب
عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط
حسنه والمراد بعدم عدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضة مكلفة فافهم او لغيره ما هو حسن بغيره بان يكون
هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اي
الملحق بالاول انما يكون فيما اي الغير الذي هو الواسطة لا اختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها
من الاغنياء من قليل فاضل لهم حسنا وهو الزكوة والنفس لما كانت طاعة اقتضت ان يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت
ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الوسائط في العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة
في العروض وهذا القسم ينقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير يتادى باداء هذا الحسن كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها في انفسها تعذيب عباد
الله تعالى كما في الاولين او التشبه بعبادة الجماد كما في الثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبجهة تحسين تعذيب الكفار

اما القتل والنهب فيه يتادى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية وبواسطة المعصية اى الزجر عليها ليعبر بها الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبجنبه حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يتادى بنفس اقامة الحدود وبواسطة تعظيم سلام الميت فان التعظيم كان حسنا بنفسه وبجنبه حسن هذا الصنع من الدعاء ورد ما يورد ان التعذيب للكفار والقتل معهم لاقبح فيه بل يجوز كونه حسنا بالذات واى دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لاحسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا الصلوة الجنازة ذكر الله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيجوز ان يكون حسنه بالذات وليس شيئها بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم الكفر واسلام الميت وساكت في الثبوت كالنية في الحج هذا والظاهر ان الجهاد والصلوة الحسن الملحق بالاول الا ترى ان الفعل ان اسم تسقط بادنى شبهة والحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب فيه الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه واما صلوة الجنازة فلما سقط بفعل البعض علمنا ان ليس المقصود اتعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها لاجله وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد ايضا فتدبر والضعف والثاني في ان لا يتادى هذا الغير ما به هذا الحسن كالسعي الى الجمعة فانها حسنت بحسن صلوة الجمعة ولا يتادى به بل يسقط وربما يتمثل بالوضوء فانها حسنت بحسن الصلوة لاجل كونه شرطا وفيه شائبة من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن وان كان له حسن اخر من جهة حسن مشروطه الا ترى ان الشرع ندب الى الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس هو لها لاقامة الصلوة فان من اوقات ندبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر واعلم ان جميع المامورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مامورا به لا في الحسن الثابت قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مامورا به ولا تظنن ان هذا يؤول الى مذهب الاشعري من ان الحسن ثبت بالامر فانا نقول ان اداء المامور به حسن في نفسه من قبيل شكر المنعم ولاداء هذه العبادات من افراد اداء المامور به فيكون حسنه بحسب ان الشرع جعله حسنا ولكان اثباتنا اتيان المنهيات في انفسها تساويين اعاذنا الله تعالى من هذا القول وهكذا اقسام القبيح فالقبيح قبيح بعينه لا يحتمل السقوط كقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا او يحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره تتادى بارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى ثابتا بارتكاب الصوم يرتكب الاعراض ولا يتادى كالبيع وقت النداء اوقبح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت ومهدرة لم ار بيانه في كلام القوم وان كان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات

الامر المطلق مجردا عن القرينة يدل على الحسن لنفسه لا يقبل السقوط لما اختيار شمس الائمة قال واقفنا الشيخ الامام الكتاب المبين قدس سره وافقنا الله تعالى ما اوضح ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا انه يدل على الحسن لنفسه وهو الاظهر كيف عدم القبول للسقوط في بعض المامورات اقل قليل فلا يحمل متبادرا الى الحسن لغيره كما ذكر في البديع حكاية قول لا يدري قائله لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء فثبتناه في الذي يكفي لدفع الضرورة وما كونه لنفسه فلا بد له من [illegible]

وفي الاصل لا اعلم خلافا في ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله اعلم بحقيقة الحال

الباب الثاني في الحكم وهو عندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اي جنس المكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان الاكتفاء في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله اقتضاء حتميا اولا او تخييرا نحو الله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض واعتذر اليهم بان الحيثية معتبرة والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير واف اذ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيها فتدبر وكلمة او ههنا ليس للتشكيك والابهام بل للتنويع فلا ينافي التعريف والمراد بالفعل ما هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا ان يقال ليس بحكم الا اذا اول بان العمل بمقتضاه واجب وح صار متعلقا بفعل المكلف فتدبر وههنا ابحاث الاول انه لا ينعكس الحد فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم بسببية الوقت للصلوة والبيع للملك ونحوها فمنهم من زاد في الحد او الوضع فدخلت تلك الاحكام ومنهم من [illegible] ويدعى ان في الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء والمذكور في الحد اعم من [illegible]

والتصحيح والوضعيات فيها الاقتضاء وضعي فانه يفهم من سببية الوقت للصلوة انها واجبة عنده وذلك انما قيل لم يدخل القضية اذ فيها ايضا اقتضاء قطعي
فانه يفهم منها الاجتناب عن امثالها فدلالتها ضمنية واتيان امثال المستحبات بقوله والتعبة بما هي قضية لا اقتضاء فيها فانما بعد الاعتبار الحياتي
ولا يدخل وانما باعتبار انما يفهم منها ايجاب وحرمة نظرا الى ان تشريع من قبلها حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اريد بالاقتضاء
الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القضية غير دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم منه الالفاظ وان اريد الدلالة مطابقة او تضمنا او التزاما
مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية باسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلعم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور يفهم
منه بما هو مفاد الكلام الا الاشتراط واما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلوة فتامل فيه فانه موضع تامل وما في التحرير مطابقا لقول صدر
الشريعة ان الوضع مقدم عليه فان وضع الشارع سببية الوقت لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فيهما متغائران فادراج احدهما في الاخر
غير معقول وما في التلويح ان التغائر لا يفيد عدمية الاقتضاء بل التغائر بين الاعم والاخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغائر المباينة والوضع مباين
للاقتضاء موجب له لا يضر لما نحن بصدده لصدق الاقتضاء الاعم من الصريح وغيره وان كان الصريح مباينا له ومتاخرا عنه وتارة يجيب هذا
المتكلف كونها من المحدود وانا لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب مشتمل
السنة اي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه وما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث
فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالفعل تنجيزا فافهم فانه ظاهر جدا البحث
الثالث انه منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي
ليست متعلقة بفعل المكلف واجيب في كتب بعض الشافعية بانه لا خطاب للصبي اصلا فليست صلوته مندوبة وانما للولي التحريض على الصلوة للاعتبار
لا الثواب بل هذا اي للولي الثواب وعليه الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي لا ان الحقوق يجب اولا على الصبي والصحة امر عقلي لا حكم شرعي لانها
تعرف بالمطابقة اي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاخبار
المشهورة فيصدق على صلوته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلوته قال في الحاشية الاظهر ان ترتب الثواب لعله يجري على عادة الله تعالى ان لا يضيع
اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل
احسن في الشرع اصلا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوي والتقرير بالتعيين
الثواب على اعمال الصبيان فان قيل لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم واما الحقوق المالية
فلو لم تجب على الصبي لكان لا احد من الخلفاء ياذن باعطاء الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله والاثم ينوب عنه الولي في ادائه ولا نريد بصحته معنى
ما ذكرتم كونه عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولا تحقق لهذا
الا بجعل الشارع ذلك ولو اورد بالكراهة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان ادفع للتعب فاذن الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله
الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العباد البحث الرابع انه يخرج من الحد ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب
الله هناك والجواب انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت بها اي بالاصول الثلاثة ثابت به اي بالخطاب الا انه فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت
فعلى هذا يلزم ان لا يعد نظم القرآن خطابا لانه كاشف ايضا عن النفسي قال اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان
الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا وايا ما فعلت فما بال الحنفية لا يسمون الكشف الا القياس قال وما من الحنفية ان القياس مظهر دون

والاجماع المبني على انه اصح في الفرعية فانه يحتاج الى اصل تقيس عليه حال اخذ الحكم مجملا فهما ولا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى تقيس سوا انصبوا اثبات
الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فيه فانه دقيق حقيق بالقبول ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف فبعضهم سموه خطابا والاخرون لا والحق
انه خلاف لفظي ان فسر بما يفهم ولو بالاخرة اي ما في صلح الافهام كان خطابا فيه اي في الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال وان فسر بما افهم
اي وقع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه بل فيما لا يزال فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم اطلق على الكلام الموجه
للافهام فان كان المعنى بالصلوح للافادة فالازلي خطاب في الازل وان اريد الافهام الحالي فلا واما اخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره
فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا احد الامرين الافهام بالفعل او العلم بالافهام في المال واما الفهم
بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المال فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذي يتهيا للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلاح
للافهام في المال علم انه يفهم مالا ام لا فمن يشترط العلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهر ان الخطابية انما هو بالعلم واما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام
ولو في الاستقبال وينبني عليه انه حكم في الازل وفيما لا يزال فمن قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم وفيمن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتاتى ازلية الحكم
مع ان الخطاب بالتعلق والتعلق حادث قلت المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل
الحادث التعلق بمعنى ان يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل ومن هنا من ذلك كما في التحرير ولك ان تقول بعبارة اخرى المراد في الحد التعلق الاعم
من التعلقي والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال ثم الاقتضاء الذي في الحكم ان كان حتما الفعل غير كف فالايجاب
اي ما في الحكم الايجاب وعلى هذا يلزم ان لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح الدخول في باقي الاقسام فيختل الحصر فالصواب ان لا يقيد بغير الكف وهو تفسير
الامر النفسي وهو ظاهر عند كون الامر النفسي مدلول اللفظ او ان كان ترجيحا الفعل غير الكف فندب اي فالحكم الندب او ان كان حتما للفعل الكف فالتحريم اي فالحكم
التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطلوب فتدبر وحسن التدبر او ان كان ترجيحا الكف فالكراهة اي فالحكم الكراهة والتخيير
الاباحة اي الحكم بالتخيير الاباحة والحنفية لما وجدوا احكام ما ثبت بدليل قطعي تخالف لما ثبت بظني لاختلاف في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة
في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل او التحريم ان كان ذلك للكف او ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان
ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في المعنى
فلا وجه لما شنع الدليل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهما يحمل فقد غلط
كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلعم وآله واصحابه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض
في لسان الشارع ليس الا على اللازم لا غيره والذي اوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الامام ابو زيد في وجه التسمية بالافتراض والوجوب وكراهة
التحريم يتشاركان اي الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك اي الافتراض والوجوب يتشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم و
كراهة التحريم يتشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف ومن ههنا اي من اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام الهمام محمد رحمه الله تعالى كل مكروه
حرام تجوزا وارادة استحقاق العقاب بالفعل للقطع بان محمدا رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه والحقيقة من الكلام ما قالا اي الامامان الشيخان انه
الى الحرام اقرب للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل هذا واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا لعبادة فيقال انه فرض فيه وان كان ثابتا بدليل
ظني كمقدار المسح ربع الراس فرض مع انه ثابت بما له [illegible] كان حتما يفوت الواجب بفوته سواء كان الحتم مقطوعا او لم يقم [illegible] العطوف
[illegible] بهذا الاصطلاح ذكره في الكشف وبعضهم زعموا انهم انما اطلقوا الفرض في امثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنع

علیه فیه تنبیهات یطول الکلام بذکرها ومن اراد الاطلاع علیه فلیرجع الیه واعلم انهم جعلوا اقسام الحکم مرة الایجاب والتحریم وجعلوا مرة اخری الوجوب والحرمة
فحمل بعضهم علی المسامحة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما او ارید بهما الایجاب والتحریم اطلاقا للمسبب علی السبب ولک ان تتجوز فی المقسم وتقول
ارید بالمقسم حینئذ قسیم الی الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الضیق بکلام صدر الشریعة بل کلامه ظاهر فیه وحمل بعضهم علی انهما متحدان بالذات متغایران
بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحکم لانه لیس ههنا صفة حقیقیة قائمة بالفعل حتی یسمی وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا یتصف المعدوم بصفة حقیقیة
فان لیس الا صفة الحاکم وهو بمعنی افعال ولها اعتباران اعتبار قیامها بالفاعل ونسبتها الیه فیسمی ایجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل
وبهذا الاعتبار یسمی وجوبا وهذا معنی قوله فان معنی الفعل اذا نسب الی الحاکم واعتبر مع هذا الانتساب سمی ایجابا واذا نسب الی الفعل واعتبر مع هذا الانتساب سمی
وجوبا فبینهما اتحاد ذاتی وتغایر اعتباری واورد ان الوجوب مترتب علی الایجاب فان الشیء یجب بالایجاب فکیف الاتحاد والا لزم ترتب الشیء علی نفسه
واجیب بعدم المنافاة بین الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشیء باعتبار علی نفسه باعتبار اخر ومرجعه الی ترتب احد الاعتبارین علی الاخر ولا استحالة فیه وفیه بحث
فیه نسبته الی الفعل متاخر عن نسبته الی الحاکم قال السید قدس سره وهذا ایجاب بحال ان الایجاب من مقولة ان یفعل والوجوب من مقولة ان ینفعل وهما متباینان
بالذات فلا یمکن الاتحاد ویقال انه لا باس فی کون الشیء باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخری ودعوی امتناع صدق المقولات علی شیء
باعتبارات شتی محل مناقشة فانه جائز لا باس به انتهی کلامه الشریف اقول انه قدس سره لم یرد المقولة الحقیقیة کیف والفعل المقولة عبارة عن هیئة غیر قارة
حاصلة من التاثیر ولا یصدق علی صفات الباری بل اراد الاعتباریة والحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیة اللتی هی اجناس عالیة لم یلزم وتصادق
المقولات الاعتباریة اللتی لغیرها العقل وان لم یکن اجناسا باعتبارات مختلفة لیس بممتنع فلا باس بان یصدق علیه باعتبار انتسابه الی الحاکم الفاعل فعل ای هیئة
تاثیریة وباعتبار نسبته الی الفعل المفعول انفعال ای هیئة تاثریة فلا یرد ما قیل فی حواشی میرزاجان ان الشیخ شیخ الفلاسفة ابا علی بن سینا فی الشفاء صرح
بان المقولات متباینة بالذات تباینا ذاتیا فلا تتصادق علی شیء ولو باعتبار وجه عدم الورود ان قول ابن سینا فی المقولات الحقیقیة لا الاعتباریة
ونحن ندعی صدق الاعتباریة فاین هذا من ذلک واعلم ان ما ذکره المعترض بعد تسلیم قول ابن سینا ولک ان تقول ای حجة فی حسبان ابن سینا فانه
ما اقام علیه دلیلا قلنا ان لا نساعده فمعنی کلامه قدس سره ان دعوی امتناع صدق المقولات وان اشتهر بین الفلاسفة وصدر عن شیخهم محل مناقشة عند
فلا یرد ثم ههنا بحثان الاول انه لا یلزم من الدلیل غیر ان الفعل لا یتصف بصفة خارجیة ولا یلزم ان لا یتصف بصفة اعتباریة والوجوب یجوز ان یکون
صفة اعتباریة وما قال فی الحاشیة ان الوجوب لیس صفة للفعل خارجی حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا یتصف
بصفة حادثة اصلا فیه لا حظ للفعل من الوجوب الا وجود الفعل متعلقا به ففیه انه سلم تعلق الفعل فکونه متعلقه صفة حادثة فیلزم ان لا یصح هذا التعلق هو تحقیق
ان اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقدیری وح یصح اتصافه بصفة اعتباریة اخری ثم ان تنزلنا القول سلمنا ان الفعل غیر متصف بصفة ثبوتیة لکن المکلف
موجود عند تنجیز التکلیف قطعا ویحدث من تعلق الخطاب الازلی به صفة فیه هی صیرورته ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم واما الکلام بان الطلب
لا یتعلق بالمعدوم ویجیء انه مکلف فلا بد له من وجود فالمکلف وان کان معدوما زمانیا لکنه حاضر عنده تعالی فیتعلق به الطلب کالفعل حاضر عنده تعالی
موجود الیه زمانه فیمکن ان یتصف بصفة ثبوتیة هی الوجوب فلا یفهمه هذا العبد فان ما یجیء من تکلیف المعدوم الطلب التعلیقی هو لا یستدعی الوجود بل
التعلق التعلیقی یصح بالمعدوم واما وجود المکلف والفعل متحققین بزمانی وجودیهما فی الازل عنده تعالی قول بقدم الدهری والاصولیین بیرونه
شیئا فریا هذا الثانی ان تغایر الوجوب والایجاب ضروری فانهما متضائفان متقضیان للموصوفین المتغایرین وانکاره مکابرة والجواب انا لا ننکر
تغایر المفهومین وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغایرة بالاعتبار وهو معنی الفعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ینتزع منه مفهومین

احدهما باعتبار قيامه بالفاعل فيتصف به والآخر باعتبار تعلقه بالمتعلق وليتصف به المفعول لقرينة عدة يعني انحل لمرجوب وايجاب في الصلوة فنقول على هذا الاصل الاول كما انحل على من كتب من الصيغ الاصوليين بل فرع من تقسيم الاقتضاء بالتعميم اي الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية اي بانه سببا لمتعلق بالاستقراء وعقليه الكلام بسبب وقتا كالدلوك اي الزوال لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية الاسكار لعقاد كالاسكار للتحريم لقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كل مسكر حرام وردها مسلم ومنها الحكم بكونه مانعا المانع للحكم منقطع بقائه لسبب السببية كالابوة في القصاص فانها مانعة للقصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما او السبب كالدين في الزكوة فانه يمنع النصاب عن كونه سببا فان اداء حاجة اصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا معينا حتى يكون مقتضيا الى وجوب الاغنياء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكوة النصاب الفاضل سببا واما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع للبيع اي صحته وهي حكم والسبب كالطهارة شرطت في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى وقد شرطت الطهارة فيها لاجل ان التعظيم يتحقق مع فقدان الطهارة هذا ولما فرغ شرع في مسائل الاحكام وتقدم تعريف الواجب لما فيه من التعب وان كان علم سابقا في التقسيم وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا كما عليه قائلو الحسن والقبح العقليين او استحقاقا شرعيا كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع وقيل تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع والكفاية ولا حاجة اليهما ويكفي ما في المتن فتدبر وقيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان اريد الكف عن الفعل فالمراد انه يكون تارك الغير الكاف لا يستحق بالعقاب فقيه ان عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور لوجب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا والعفو لمستحق العقاب من الكرم فلا ينافي الاستحقاق وليصلح وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف في الوعيد جائز فيجوز ان يوعد العقاب ولا يأتي به فان اهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه دون النوع فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه ورد هذا العذر بان الايعاد والله تعالى خبر وهو صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بان كونه خبرا ممنوع بل هو انشاء للتخويف فلا باس في الخلف فرده بقوله وتجويزه انه انشاء للتخويف كما قيل في حواشي مرزا جان وغيرها عدول عن الحقيقة بلا موجب ملجئ الى العدول وهو غير جائز على ان مثله يجري في الوعد ايضا اذ يمكن ان يقال انه انشاء للترغيب فيجوز فيه الخلف فينسد باب المعاد هف اقول ثالثا انه لو تم تجويز الانشائية يدل على بطلان العفو مطلقا لانه التجاوز عمن يستحق المؤاخذة وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة والكلام كان في تروجه بعد تسليم وجوده فاذا لم يتم العذر تجويز التخلف فلا بد ان يقال في العذر ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو فلا خلف ولا يرد ذلك ان تعلق عليه بان التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا او توعيا فالحق ان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لا بل الكبائر لغير المشرك ثبوتا قطعيا جليا مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقييد او جعله لانشاء التخويف واما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال قيل ليس بشيء لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو قيل في ترجيح الاضمار على التخويف بان التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ولصل الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام احد ان يكون تخويفا في حق البعض وخبرا في حق الآخرين ولا يبعد ان يجاب بانه هناك تخويف في حق الكل لانه ربما يؤاخذ فان مؤاخذة الخوف جائزة وربما يعفو لعموم الآيات والاحاديث المخصوصة بالشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع في كلام الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين قدس سره ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة في حق المشركين مسئلة الواجب على الكفاية اي الواجب الذي من شانه ان يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون اذا اتى به البعض والمباحات احد نوعاق الكل و اجتنب الكل والمعاصي في هذا الكتاب في اطلاق الواجب بحيث يشتمل الفرض ايضا ويسقط بفعل البعض قال

سقوط الواجب من غير اداءه نسخ له قال و لا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب هو ليس بنسخ و هي حصول المقصود
من ايجابه باتيان واحد و تحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون الثواب للمكلف بالاشتغال به كما في الاركان الاربعة و قد يكون المقصود شيئا
اخر و يجب لاجله ما يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى البعض حصل الاعلاء
و سقط الوجوب و هذا بمراحل من النسخ و قيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم و هو مختار صاحب المحصول و اما القول بانه واجبا على واحد معين عند الله
غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به و بطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به و لا يصح من احد نية اداء الواجب القول بانه واجب
على البعض المعين و هم المشاهدون للشيء كصلوة الجنازة فانها يجب على من شاهدها فشرح بقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلوة الجنازة على
كل احد كيف و هذا تكليف بما لا يطاق و قد صرح صاحب الهداية ان بعث وجوب صلوة الجنازة شهودها و قال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة
الجنازة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل و ان بلغ الابعدات الاقرب فيسع حقه فعلى الابعد ان
يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قانهم لنا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال و قوله عليه و آله و اصحابه الصلوة و السلام
طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة رواه الامام ابو حنيفة و غير ذلك فلا وجه للعدول عنه و لنا ثانيا اثم الكل ترك اذا ظنوا ان غيره لم يفعل و لو لم يكن
واجبا عليهم لم ياثموا جميعا قال في الحاشية و فيما فيه ذل و جه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تاثيم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجيء مع
حله و قد يقال العقل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل و المدعى ههنا هذا و هو ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول
و الا يلزم الاثم بترك البعض و هو باطل في الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على المبهم قالوا او لا سقط بفعل البعض و لو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل
البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل في الواقع و قد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوط ما على الكفيلين باداء احدهما لحصول
المقصود و هو حصول حق الدائن و هذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين و انما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط
المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية يضر فافهم قالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به
و التكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به فكذا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع و قد تقرر ان الواجب الكفائي يسقط
بفعل الكل و البعض فالمكلف القدر المشترك و هو البعض فلا يتخيل المانع الا الابهام و هو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به و هو لا يمتنع و ح
فالجواب ان السقوط بفعل البعض و الكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف و النصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض
الواجبات سقوطها بالفعل واحد فافهم فقلنا ثانيا قياس مع الفارق اذ تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف
به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاثيم للمبهم قلنا بل الزم اذ ترك البعض يقتضي اولا و بالذات اثم البعض اذ هم التاركون الواجب فكما
لا يؤل الى اثم الجميع ثانيا و بالعرض بعدم اولوية البعض ادون البعض بل القول الا بتاثيم الكل بالعرض ليس الا ذا كان الواجب على الكل بالعرض و هم
غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم اقول لهم فيه الكل من فرد البعض المبهم اذ مراده بالبعض اعم من ان يتحقق في البعض او الكل فان الكل اذا تركوا ما وجب
عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض و هذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل
نعم تاثيم المبهم الغير الجامع للكل من حيث انه مبهم غير معقول مشكل و فيه ارلا ان الكل و ان كان فرد البعض لكن الوجوب على اي على واحد واحد
مما صدق عليه البعض و على البعض المبهم في اي فرد تحقق و في الاول الوجوب على الكل و انما الاختلاف في التعبير و على الثاني فتاثيم المبهم لازم قطعا
لان الاثم لا يكون الا تارك الواجب عليه ههنا التارك لما اوجب البعض المبهم فهو الاثم و هو غير معقول الا ان يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر و ثانيا نقول

هذا العبد بان تاثيم المبهم باطل لان العقاب اما على البعض مبهم من حيث الابهام او على البعض معين او على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا اولوية
لبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان ولكل احد منهم العذر بانك ادجبت على البعض فعذب سواي و لا يصح ان يقال انما يعذب الكل بعدم الاولوية فيه لان
هذا ليس فيه من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمته سبقت غضبه و لو قيل ان الوجوب على افراد البعض وكل من افراده قال آل الى ما قلنا لكن الوجوب على
الجميع هذا والعلم الاتم عند علام الغيوب وقالوا ثانيا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان او اكثر مع رسول الله صلعم ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع او لم ينفر طائفة في السرايا
ولم ينفر كل احد ولا يبقى آخرون مع رسول الله صلعم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد امر البعض بالخروج للتفقه او الجهاد
وكل منهما واجب على الكفاية قلنا ليس في الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه التحريض لخروج البعض ليحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول
ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها ثم قال في التحرير يشكل مسئلة الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض لسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الصحيح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا
باداء من وجب عليه اقول لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل انه ربما يكون المقصود
من ايجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بفعله وباداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب وهذا كما انه متحقق في حقوق العباد فان المقصود
وصول الدين مثلا فان وجد الدين مال المديون واحد بقدر دينه من غير اذنه او ادى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذلك في
حقوق الله التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون العقاب المكلف بالذات بل العقاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اسلم
الكفرة او ماتوا او قتلوا فيما بينهم و قتلهم اجنبي سقط وجوب الجهاد عن الذمة مما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط

مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح وواقع وهو الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة وقيل فيها ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو
اتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات على هذا الرأي لانه اتى بواجبات اقول هذا غير مطرد اذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب احد
المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول
ثواب الواجبات فيما امكن ثم الظاهر ان النزاع انما هو فيما ورد الامر بواحد من اشياء معلومة بحيث هذا فلا ينتقض انما يرد لو ثبت الامر فيما يرد الجمع الاتم
هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله قال السيد قال بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع
في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فحرروا هذا المذهب بان الواجب الكل ثم ردوا بانه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض وقيل الواجب واحد معين عنده تعالى
مبهم عندنا وهو الذي اتى به المكلف فيختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل
الفعل لان العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والا فهذا الفاعل لعلية الوجوب حتى يتمثل اذ الامتثال من غير العلم بالوجوب غير المعقول فانه الاتيان بالفعل
من حيث انه واجب وبنيته في اكثر الواجبات خصوصا في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب هو قبل المطلوب والتعيين ولو في علم الباري انما يكون
بعد الوجود لان العلم تابع للمعلوم انتهى وهذا يشدك الى ان الحاصل انه لا يتصور الطلب للمعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل
وجودها كما يوجد فيعلم كلما يأتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب ويتحقق بما قلنا سابقا فانهم قيل الواجب احد معين لا يختلف لكن يسقط عن الذمة به اي
باتيانه ويسقط باتيان الآخر ايضا لو فرعه بلا مانع لنا الجواز عقلا متحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب الامر
المشترك بين الصلوة الجميلة الواقعة في كل جزء من زمن وقتها والمكابرة مكابرة والنص دل عليه ولانه قاطعة يجب القول به قالوا وجوب الكل قالوا في

معنى التخيير وانما قيد به لان البعض لا بعينه لا يعطي الا هذا القدر او لا الواحد غير معين وغير المعين مجهول فيستحيل وقوعه فلا يكلف به لانه يستلزم امتناع التكليف به ويستلزم
ابطال التعيين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم واحد
من الثلثة وانكان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس لواجب بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم لو وقوع كل فاستحالته ممنوعة وانما يستحيل لو كلف بايقاع غير
معين في الخارج وقالوا ثانيا ان الواحد واجب مخير فيه بحكم وكون الواجب احدها والتخيير فيه تبينا تضادان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي
هي افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير لو جوبا عدم التعيين والاجازة ترفعا مع امكان كل منهما وقالوا ثالثا الوجوب بالجمع في المخير كالوجوب
على الجمع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اقتصر فيها واحد وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا اولا انه تعليل في مقابلة
النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ التأثيم واحد لا بعينه غير معقول فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلاف التأثيم بترك واحد
فانه معقول قالوا وجوبا معين مختلف قالوا العلم اسد ما يفعله فهو الواجب في الحقيقة قال يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا ان يقال علم انه لو لم
يفعل فذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احدا لا بخصوصه يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من الثلثة لا لان الواجب
هو بخصوصه فافهم قالوا وجوبا واحد معين غير مختلف قالوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا لا يصح الامر فيكون الواجب معينا عنده تعالى لان الابهام
لا يكون في المعدوم قلنا المعلوم واجب بالوصف وهو مفهوم احدها والابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم وقالوا ثانيا لو اتى المكلف بالكل معا فالامتثال اي الاتيان
كما وجب اما بالكل فيجب الكل لانه لا امتثال الا بالواجب والامتثال بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة على واحد وهو محال او الامتثال بواحد لا بعينه وهو غير موجود ومعين فيتعين بالقول
في الجواب باختيار الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بل الامتثال بالكل فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم احدها ووجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل بل الامتثال بالكل لو لم يكن
الكل بدلا في بعض المجموع بما هو المجموع واجبا الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع من العدمين هو العلة التامة لان العلة بالحقيقة عدم العلة
التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزءان فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد احد معين فهو الواجب
لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الوجوب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل
وبه الامتثال وهذا اظهر واجاب في المنهاج بان الامتثال بالكل لا باس بتعدده والعلة التامة اذ تلك معرفات شرعية وليست عللا حقيقة فلا خلف وفيه نظر
لان هذا المعرف اسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما تحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب
ان يقرر بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للامتثال فامر عقلي
نعم انها علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضا غير متصور وكيف يجوز عاقل ان احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد
شارح المنهاج بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بالكل وجوب الكل فلا يصح الا بالمراجعة
الى ما سبق في المتين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بالكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم تقسيم الواجب
انكان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت والا فغير موقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب فيسمى ظرفا وموسعا والمشهور ان الموسع اسم للواجب
كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذه آية السببية وظرف للمودى فانه يسعه ويسع غيره وشرط للاداء
وهو اي كونه شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس الظرف عين الشرط لان المشروط الاداء والمظروف الصلوة المؤداة والاداء غير المودى
وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحدان اي المشروط والمودى المظروف لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له في الخارج
لان الحادث وانكان باعتبار الصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

على الواجب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض فلم يبق غيره مشروعا فصار الوقت معيارا له فلا تشترط نية التعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق بل يصح بنية مباينة النفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور الائمة الثلثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو كيف وهو ينافي وهي انما الاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا الغي جهة الخصوص شرعا بقي مطلق النية الصحيح لوجود الفصل النوع اذا انحصر في فرد ينال ذلك الفرد ههنا ورد ه وافق الاستاذ المدقق في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان ينتفيا معا مع ان الكلام في صحة الاطلاق الغير وشيدا كانه في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم اخر لانه لا يبقى مشروعا كيف والنهي في الشرعيات تقرر المشروعية بل يجوز ان يصح و [illegible] لا تى [illegible] عاصيا كصوم العيد فلم ينحصر النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز ان يلغوا النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا وانما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر ديونه [illegible] سواه [illegible] فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا من رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم فلم يبق خلا رمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان [illegible] يوم [illegible] فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل جرم ايقاع هذا فان [illegible] يكون صوما والموقع عاصيا فانه ان الواحد الذي [illegible] من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم يتقيد الفرضية [illegible] في الصدق [illegible] الفرض فالاطلاق والتعيين سواء وبنية بنيه والصوم المضاف اليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى [illegible] الفرض يلغو هذا التقييد فكذا ههنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا الا نية المسافر عند الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى [illegible] ان نية نفل للترخص فرمضان في حقه كشعبان فلا يتادى بنية واجب آخر والنفل في رواية لذلك ولانه لما رخص [illegible] لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه ان يفرغ ذمته عن واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل [illegible] يقع عن الفرض وهذه رواية اخرى افتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في حقه كشعبان [illegible] الترخص وانما عدم اتساع الوقت صوم آخر فبحاله كما يدل عليه الحديث المروي [illegible] هذا كلام حق وان شئت فشيد ما ذكرنا [illegible] هذا اليوم [illegible] لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم آخر حتى يجوز اتصافه بوصفه سواء كان [illegible] [illegible] المناظر فان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الافطار فان لم يصلح له بحالات [illegible] اداء واجب آخر فانها غير [illegible] غير الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال في كتب المتاخرين [illegible] المرض اذ لا ترخص الا حقيقة العجز [illegible] فان الرخصة منوطة لظن زيادة المرض وقيتها [illegible] اذا صام وازداد [illegible] ان يجوز عن واجب آخر منه قال الشيخ ابن الهمام [illegible] التفصيل بين ان يضره فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد الهضم فيتحققها فان صام [illegible] الثاني ايضا مفارقا كما اذا صام صاحب المرض الثاني ومقتضاه [illegible] ينبغي ان لا يقع عن فرض الوقت [illegible] والمريض والمقيم والمسافر [illegible] صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب [illegible] اعلم [illegible] المريض الذي لا يضره الصوم [illegible] الافطار لاحدهما [illegible] الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

في رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرد خلاف فيه فالتحق السفر بالطاقة بخلاف المرض فان الظاهر ان ترخيص الافطار فيه للمشقة كيف وقد [illegible]
عن المرض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يجب تصح الصوم من المبين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم وقد لا يكون المعيار معيارا للمعين
كالنذر المعين فيتادى بمطلق النية وبنية النفل الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر ان [illegible] فلما اوجب صوم واحد كان له ان يصفه بالنفلية وغيرها
ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالاداء لا بالقياس الى الصيام الاخر
النفلية فيصح بنية الصوم في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى بنية واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف في رواية بخلاف رمضان
فانه يصح بكل نية فرقا بين ايجاب الله تعالى وبين ايجاب العبد فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان يوصف بالفرضية [illegible]
بصفة اخرى لا يمكن غيره يتصف واما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان ايام العمر وقتا لاداء واجب اخر فبنذره لا يخرج [illegible] الصوم
عن قبول وصف الوجوب والا لزم قلب المشروع وهو معصية والنذر بها [illegible] ابطال النفلية فكان فيه ماذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقبل
الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان ايقاعه فيه تفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لا
رمضان فلم يبق في الوقت سائغا شرعا وما [illegible] ان يتحد حكمهما والحج ذو شبهين شبه بالمعيار وشبه بالظرف فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا اشتبه
المعيار كما لا يسع الا واجب واحد ولا يستغرق فعله وقته الذي هو اشهر الحج وهذا اية الاتساع وفيه ان العام الواحد بعض من الوقت [illegible] وقت العمر كله
فلا يصلح تشبيها بالمعيارية والا فوقت الصلوة ايضا معيار اذ بعينه لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية [illegible]
آخر مثله وليس اشهر العام الباقي [illegible] لا اشكال اي نكوته ذا شبهين هو ان العام الاول لا يصلح الا حجا واحدا والتأخير عنه [illegible] فهو وقته
والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد عواما اخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فيوسع الوقت الذي هو العمر [illegible] فكان
ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج [illegible]
ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف [illegible]
واجبا واما على راي الامام محمد رحمه الله فنسبته الى العمر [illegible] وقت الظهر اليه فانه قضت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل [illegible]
الاول يحتمل ان يكون هو العمر فيضيق الوقت ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع [illegible]
بقرب الموت والصلوة اذا تضيقت بالتأخير بخلاف قول ابي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده [illegible]
ولم يحج العام الاول فتضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتأمل فانه تحقيق [illegible]
اعطى حكم بين حكميهما فقلنا يتادى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه وانما لم يعكس لان النفلية تضاد الفرضية [illegible]
والاطلاق لا يضادها وانت لا يذهب عليك انه هل يصلح العام الاول للنفل ام لا وعلى الثاني يلزم ان يصح بنية النفل [illegible] فلا معنى للاطلاق
فان المؤدى لم يتعين للفرض [illegible] الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غايته حرمة غيره لا انه صار في الوقت في حق الاداء [illegible]
بخلاف شهر رمضان والحق في وجه ان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible]
غير ما قال تام فاكتفى بنية امر فادلى ان يصح نية مطلقة من الحاج واما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح [illegible]
مسئلة اذا كان الواجب موسعا بجميع الوقت وقتا للاداء فعند تخيير المكلف ان ياتي في اي وقت شاء من وقته [illegible] قال
القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا وتعين الفعل في اخر [illegible]

حتى ان اخل بالعزم في الجزء الثاني عصى بل يجوز ان يكون نزهتهم العزم الاول يستصحب بالنية الى ان تيضيق فلا يرد ما في المنهاج ان البدل تتعدد والمبدل واحد وذلك لم يوجد في الشرع وجه عدم الورود انا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا انسحابا بالنية واما اذا وجد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود في ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية على ان المبدل ايضا متعدد فان ايقاعات الفعل بعد ما لا ايقاعا اي عدد اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوقع في اول الوقت فيجب الايقاع في الثاني وهكذا فكذا اعزامها متعددة فتساوي الايقاعات الاعزام الابدال فان قيل الواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالمبدل واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلوة المطلقة وجزئياته لجزئياتها فان قلت الشرع انما اوجب صلوة واحدة لا صلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلوة واحدة والعزم البدل لكان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الآخر فهذا هو الجواب الاول والا لزم تعدد الابدال قطعا قلت نعم الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا بوحدة شخصية بل اي واحد كان فان الواجب الصلوة في اي جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي آخر فاذا لم يؤد في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتعدد الا ان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فالجواب الا الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء فينبغي على هذا ان يأثم بالتاخير عن اول الوقت وروي عن بعض الحنفية العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل آخره وقته فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا الواجب في اول الوقت واجب الاداء ففيه نقل لا محصل له فان نفس الوجوب لا يوجب تقليبه الاتي به بل ينافيها ولو لم ياتي به المكلف اتى بالواجب قطعا وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان بقي المؤدي في غير الآخر بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه واجب والا فنفل لنا ان الامر وسع وقت الفعل وخير المكلف في الاداء في اي وقت شاء لانه لو اتى في اي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاحاد والتعيين باول الوقت او آخره تضييق مناف للتوسعة والتخيير بين الفعل والعزم كما في قول القاضي زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلي في غير الآخر في الواسطة ممتثل فليس الواجب في الاول والآخر والا لما امتثل ثم هو ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه آتيا لاحد الامرين فبطل قول القاضي ورد بان المقدمة المذكورة فانها كيف يسلمها القاضي فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يصح المنع اقول الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه لان الامتثال اداء الواجب كما وجب وقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فتأمل اشارة الى منع الفرعية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا اردنا به اتيان المأمور به على وجه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب وذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب موسعا تدبر قال واقف الاسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة سبب الوجوب ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور سندا لا يدفع هذا القيل والقال من البين فتدبر ثم اقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كخصال الكفارة بل ههنا الصلوة اصل والعزم خلف فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا يضره كما ان الامتثال بالوضوء للمعذور لكونه اصلا لا يضره وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضي وتبعه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى فالواجب احدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته فينبغي ان يعصي ولو قيل اريد بالعزم عدم ارادة الترك قلنا سلمنا انه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه للتوقيت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى واثم بدخل الوقت فافهم وقال

في البديع لابطال قول القاضي لو كان العزم بدلا عن الصلوة يسقط به المبدل كسائر الابدال وليس كذلك فان الصلوة لا يسقط حتى قال انه يتعين آخر
الوقت والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه فانه يسقط الوجوب في ذلك الجزء الباقي الا آخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا اتى بالبدل
مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب وجب بامر آخر فهذا واجب آخر والكلام فيه فتامل وهذا عندي وايضا يلزم
ان لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت فرضا لعدم بقاء الوجوب والا والامتثال حقيقة ليس الا اداء الواجب كما وجب اللهم الا ان يلتزم ويقول نفل
يسقط به الفرض والفرض يلزم ان لا يصح هذا المؤدى لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية النفل ومطلق النية فلم تذهب اليه احد في
الموسع فتامل وانصف فانه دقيق بعض الحنفية قالوا لو كان واجبا اولا لعصى بتاخيره وفي الكشف بعبارة اخرى الايجاب في اول الوقت والتخيير فيه متنافيان
لان الايجاب يقتضي المنع عن الترك والتخيير يجوزه قلنا اللزوم ممنوع وانما يلزم لو كان الوجوب مضيقا بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع
مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في اجزاء الوقت بشرط ان لا يخل به في كل الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الاول لما صح في الآخر
قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق وعدم المزاحمة
من الجزء الآخر وعند عامة الحنفية للسبب الجزء الاول عينا بل موسعا الى الآخر كالمسبب فانه موسع والمراد بتوسيع السببية انتقالها يعني السبب الجزء الاول ان
اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني به وهكذا الى الاخير وعند الامام فخر الاسلام الانتقال الى ما يسع الاداء وبعده لا سببية فمن صار اهلا في الجزء الذي
لا يسع لا يجب الصلوة عليه عنده وعندنا يجب كما سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد الخروج اي بعد خروج الوقت ولم يؤد فالكل سبب وروي عن ابي اليسر ان الجزء
الاخير من الوقت متعين حينئذ اي حين الخروج للسببية واستدل اولا بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان
السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والا لزم الثبوت من غير سبب وان منعت فافرض الاهليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا
للسببية فيمكن ان يجاب ويقال انه اي الجزء المدرك اول في حقهما فتدبر وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء
الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فيلزم ان لا يصح الصلوة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ان لا يكون المؤدى
في الوسط قضاء واما جزء اخير بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل سببا على جهة الانتقال وفيه نظر الا ان يختار الشق الاول ونقول سببية
ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في اي جزء من اجزاء
الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب احد الاشياء مخيرا وشيد الشيخ ابن الهمام اركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية توجب
ان يكون اداء المسبب معرفا للسبب وهو قلب الموضوع للسببية لانه يتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا
بالاداء وهذا ليس بشيء لان المسبب عندنا الجزء الاول وبه ثبت الواجب في الذمة فان ادى فيها والا اقتضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفض الى
ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واتضح الاسرار ابي قدس سره الوجوب الذي حدث
من الجزء الاول هل بقي ام ارتفع على الاول يلزم سببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل او وجوبان وهما باطلان والثاني يصادمه الضرورة الوقتية
ولا اقل من انه قول بلا حجة وايضا السببية ليست باعتبار منا بل بما اعتبره الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا
ادركه الاهل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي اقتضى اليه السبب فالسبب في السببية
كما كان وتحقيق المقام ان الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم فالسبب للوجوب
جزء ما من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع نفي كل جزء منه يصح اداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة ان الصلوة كا

او سكنات والزمان من شخصاتها ففي الجزء الاول كانت الحقيقة الصلوتية مطلوبة فيه فان ادى فيها والا صارت في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لا لنفسه بل لكونه جزء ما فان ادى فيه تقررت السببية عليه وتفرع الذمة والا فوجد الجزء الثاني فهو السبب لا لانه هو بخصوصه بل لانه جزء ما من اجزاء هذا الوقت لكن تحقق ذمة المكلف بالاداء في جزء او في شخص آخر وهكذا هذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والاشتغال الثاني في الذي عليه مدار الائمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسب الى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فان يكون له دخل في القضاء بل انتما له على السبب الذي هو جزء ما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام **فرع** صح عصر يومه في الجزء الناقص وهو وقت احمرار الشمس لان السببية انتقلت اليه فتقضاه او وجب فيه ناقصا وادى كما وجب لا عصر امس اي لا يصح قضاء العصر لليوم الآخر لان سببية اي الجملة من الوقت ناقص من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحة اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل واتم في الناقص فعدل عنه الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فان اكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل فالواجب به كامل من كل وجه وعليه انه يلزم ان يصح اذا ادى اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى ان يقال ان السببية الجملة ليست الا لانها متحققة في ضمن … لا الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة متحققة هي وقت الاحمرار فورد من … في الناقص فلم يصح … مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فيلزم … ناقص … لان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق فهو كامل لا نقص فيه انما النقص في الخصوص … ان سببية المطلق كامل لان الايجاب منه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان وجوب القضاء … فيتادى في الناقص فتامل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين … الامام فخر الاسلام وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار فلذا اشار اليه بقوله والحق ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت وقت كسائر … اخرى وانما اللزوم لنقص الاداء للصلوة بالعرض لوقوع التشبه لعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان … هذا النقص … الاداء لسترفه وكماله والاوقات هذا الكمال دون غيره اي غير الاداء فان فيه ختم النقصان مع امكان الاجتناب عنه … الحال المسئلة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عندنا الحنفية بخلاف الواجب المالي … الزكوة فانها … قبل الحول … دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت تملك النصاب الى … الحول فان مات قبله … بالتعجيل قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله وليس مطلوبة الاداء … الوضوء قبل الوقت … لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفترقا فيه ايضا وهو في الحاشية … تحقق سبب وجوب الوضوء فلم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه ان المقصود انتقض على الدليل … الافتراق عندكم ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التاخير … الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود … المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مجزية … لا النية شرط عنده … قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية … الزكوة … عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا

مجادلة فان الزكوة من اركان الدين ومباني العبادات فالمقصود من ايجابها اتيان المكلف بايقاعها في العين فلما لم يكن واجبة قبل الحولان لم يكن مجزية بها والاحسن في الدفع ان يقال ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنية اداء الفرض وان نوى النفل لم يسقط فعلم انها واجبة ولا ياثم بالتاخير الى الحول ومن مات قبل الحولان لا ياثم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لارتفاع علة الوجوب بها بعد تحققها ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار او قتل كفار اخرين اياهم ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق في المالي وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ ابو معين ارکان مذهبه بان الواجب البدني ليس الا فعل الصوم مثلا وهو نفس الاداء كيف والصوم اما نفس الامساك المخصوص وغيره والثاني مكابرة ذهبت على الاول فهو اما نفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد بفعله وفعله ليس الا الامساك الذي هو الصوم فقد وجب الشيء باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد بفعله فلم يبق اختياريا للعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالي فان المال شيء يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا باس بالافتراق ولعل بين هذا مطلقا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية في الجواب ان اشكال للصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في المال فقول الصوم ان اريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعل الشارع جبرا على المكلف كما جعل المال شاغلة وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فاثبات الحالة الصومية مثلا في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق بين الثبوت في الذمة باعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولا بالشيء سيطالب بايقاعه هذا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا اي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المال والبدن فمن حاضت اخر اي في وقت اخر الاجزاء لا قضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت اخر الجزء فيه القضاء لوجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في متنه ويفهم من هذا ان القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الاتي يدل على ان مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة اذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع فيجب ايراده في غيره فتفكر قال [illegible] يمكن ان يقرر اصل الكلام بانه بالحيض في الاخر انتقلت السببية عما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الاخر تقررت السببية لما لم يكن فاشتغل الذمة بنفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضا وقد اشار الى انه لا يتوجه توجيها للتفريع فالاحرى ان يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مواخذة من مات قبل الاخر به مثلا قال في الاسرار والا لان تسقط مؤنة انتقال السببية ويقول حتى القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وهنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الطاهرة اخرا تقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا ينفع هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغالها لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببية فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد ارتفعت وارتفع الاهلية عند سبب اخر فتامل واستدلوا على الوجوب القضاء على نائم كل الوقت بالاجماع وهو فرع الوجوب لانه لم يكن الذمة مشغولة لا يتدارك وهو اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه على نائم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم [illegible] اللغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فانقلت اذا لم يكن النائم مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب [illegible] الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين احدهما نفس الفعل الواجب ووجوبه اما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء وبدون الطلب بل نفس [illegible] الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك

مسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب هو بعد القضاء والاداء وهو المراد ههنا فقد بر ثم من العجائب وقع في بعض شروح اصول الامام فخر الاسلام من ان النائم ايضا مطالب بالصلوة لكن لان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقع المطلوب كذلك قد يطلب لان يوقع مثله كما في من صار اهلا اخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة وفيه انه لو تم لزم ثبوت وجوبا الاداء لوجوب الخطاب بلا تصحيح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل ايضا لانه لا مانع من تعلق الخطاب عدم انفهام المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع العدم قدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة متوهمة ليظهر اثره في القضاء فالحق ما اسلفنا لك فافهم واورد الشيخ ابو معين بما حاصله ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجب مستقل لم يكن وجب من قبل بدليل شرعي ولا كونه قضاء او اداء فعرف منا في العرف القديم غير فارق يقال قضيت الصلوة واديت من غير فرق واما وجوب نية القضاء ثم بل يجب عليه نية ما اوجب الشارع بعد زوال العذر ثم لا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلوا الاجماع على كون صلوة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء والكان لا صطلاحا منا لكن ما اصطلحنا عليه شئ خاص وكان مفهومه معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلوة النائم بعد الانتباه وايضا حديث القضاء ناطق بان الصلوة المنسية والمنام عنها في الوقت تؤدى بعد الانتباه فتدبر قيل انا لا نسلم مخاطبة النائم يوجب اللغو وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعليق بالنائم كالخطاب المتعلق للمعدوم فانه تعليقي لا يلزم منه اللغو والجواب ان الكلام في الخطاب التنجيزي فانه لا بد لوجوب الاداء منه والخطاب للمعدوم انما يصح تعليقا فلذا يصح ان يتعلق بالنائم تعليقا ولا يصح تنجيزا ولا فرق في هذا الخطاب التعليقي بين الصبي والنائم بخلاف الاول التنجيزي فعلى هذا لو اثبتنا الصبي بانه لا قضاء عليه لعدم التيقن بالاهلية في الوقت الا احتياطا واستدلوا ايضا لصوم المسافر فانه ان ادى بنية الفرض يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدة من ايام اخر لا يأثم فعلم ان كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن ان يقال انه واجب الاداء وجوبا موسعا ولهذا لا يأثم بالترك لانه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسع ايضا فينبغي ان لا يأثم اذا مات قبل ادراك العدة كما لا يأثم بعد اهله يأثم في الحالين واجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين ان ههنا اقامة السبب مقام المسبب ففي النائم انما يجب القضاء لادراك السبب وفي المسافر انما يصح الصوم لذلك لا لانه كان الصلوة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فان اقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطا للطلب الذي سيقع ويستحق الحسن ان يحصل حين الطلب بامن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب غير بعبارة شتت وان كان اقامة من غير هذا الاعتبار فاي شئ يقتضي النائم والمسافر واي شئ ينوي المسافر حين ادائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم التام عند علام الغيوب وما قيل في التلويح ان الوجوب لازم لبقائه احسن لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق كما هو ههنا فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب فيرد عليه انه يلزم ثبوته لسبب ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا وقد عرفت ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزمهم منه اصالة اصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع خير الكون الحسن عقليا وبها قالوا بمعرفته بعض الاحكام بالعقل ايضا ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته جبر الفعل بين فعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء ففيه طلب الا ان متثل يستحق الحسنى والا استحق العقاب واورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وما هو الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط وقد قلتم ان لا طلب فلا وجوب فاي شئ يسقط بالفعل وايضا قصد الامتثال انما يكون بالعلم بما هو بالطلب واذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين [illegible] الا في المال ولا ابعد في ان يقال انه يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده تضييق لا غير فتدبر

(وهو الفرق في وجوه الخطاب)

(ونتيجة الحسن الذي يحصل حين الطلب)

مختار الشيخ ابن الهمام والجواب انا لا نسلم ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب ايضا والشيء قد يثبت في الذمة ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه فانهما يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهو سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون ههنا وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع عن بعض المشائخ وذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وقد يقال والامتثال تفرع على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي السقوط سبق الطلب هذا ظاهر جدا اقول نقح المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب كقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام وقت الصلوة ما بين هذين الوقتين وخطاب تكليف بالاقتضاء فاذا كان الخطابان مختلفين يجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر والا اتحدا فثبوت الفعل حقا موكدا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب بنفسه فطلب الايقاع في المعين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شيء ووجوب الاداء شيء آخر فينفصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا يكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب ومن خطاب التكليف فانفكت التكليف وضعا ولزم طلب الوضع فتدبر والحق لا يذهب عليك انه لو تم قائما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع وهلو هذا دون ذلك قال شيد اركان الاصول والفروع واقف الاسرار ابونا قدس سره انه غير تام اذ يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلبا لا يقاع عند وجود السبب لا غير فهو تقييد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما ثم لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في النائم اللغو فانه تعلق به خطاب الوضع هذا وتامل فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شناعة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء ببراهين لا يدحضها شبهة اصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الآخر نفس الوجوب تعلق واما وجوب الاداء فانما تحقق في الآخر وتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق واورد عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب فقبله ليس وجوب الاداء وهذا الايراد لا اختصاص له بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليل ولا طلب فيه لعدم الجواب الا ان السابق على زمان يسع الواجب فقط وتضييق من غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم توجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق ويصوم في اليوم فلا فساد وههنا لو علي الاولوان فيما قبل الآخر ان ادى سقط الفرض فهناك وجود الغيبة وان اخر فلا اثم فليس ههنا طلب الا اثم لمخالفة الامر فههنا وجوب من دون وجوب الاداء واما في الآخر فيأثم بالتاخير ففيه توجه الخطاب ولا تخيير فيه فانه لا يدل الا على انتفاء الطلب المضيق فانه الا ان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث تخيير المكلف ان يؤدي في اي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتاخير والاجزاء ولعله من ههنا زعم المص ان المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن منوعه كلامهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق الامتثال اصلا ولا يكون الرسول عليه واله الصلوة والسلام والصحابة رضوان الله تعالى عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المامور به كما هو مامور وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو اعلى منه وهو ابتغاء رضى الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه فيرتفع ثم انه يلزم ان لا يتحقق التكليف المنجز في الصلوة الا على قول القليل من المكلفين الآتين بالفعل حال التضييق او العاصين ولعلهم يلتزمونه هذا وقد وقع في هذه المسألة تطويل الاطناب لانه من مطارح الاذكياء ازل فيها اقدام كثير من الائمة والله تعالى ولي السداد مسألة الواجب ان كان اداء وقضاء الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ودخل فيه المؤدي في محل لا اخر من الوقت وغير الاخير فيشمل الواجب بمعنى الوجوب والواجب الاداء وهو معنى الاداء وغير ما سبق فعل لاداء فعل اعادة كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية

في وقته المقدر شرعا اليه فعلى المشرع في الوقت اثم خارجه ومتنادي من الاداء الاعادة وهو فعل فيه اي في وقته المقدر شرعا ثانيا لخلل واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك الفاتحة على رأيهما واختلف فيه فقيل مندوب لان الصلوة الواجبة قد تمت فلا جهة للوجوب مرة اخرى والاصح انه واجب اذا كان الخلل اداء مع كراهة تحريم لترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلا بد من ادائه واذ لم يعرف قربة الا في ضمن صلوة فوجب الصلوة ليكون اداء للواجب فيكون هذه جابرة الاولى التي وقعت فرضا خلافا لابي البشر فانها الثاني يصير فرضا [illegible] والقضاء فعله بعده اي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا استدراكا لما فات عما اسبق تمكين منه كالمسافر او لم يتمكن لمانع شرعي كالحيض او عقلا كالنوم فعلى هذا العبادة الغير الموقتة ليست اداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر ههنا كتسمية الحج اداء الصحيح [illegible] فانه وان كان فعلا في وقته الذي يجب اتمامه فيه بالاحرام لكن ليس في [illegible] وقته المقدر شرعا [illegible] في غير الواجب [illegible] في التعريف بالعبادة وقال الاداء فعل العبادة في وقته الى آخره والقضاء فعل العبادة في غير وقته الى آخره [illegible] تفسير [illegible] والقضاء [illegible] الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم [illegible] والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم والفدية [illegible] الفاني وتسليم [illegible] المغصوب واورد ههنا [illegible] تعريفات كما هو دأب الشريف اعرضنا عنها مخافة ان يطول الكلام فرع [illegible] الواجب الموسع [illegible] في جزء من الوقت [illegible] بل ادعي الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية [illegible] ولم [illegible] من غير [illegible] قال الامام فخر الاسلام [illegible] مسئلتنا لم يوجد المطالبة [illegible] في وقت الاداء [illegible] بالتضييق للوقت [illegible] قبل آخر الوقت لا شيء عليه [illegible] هذا الدعوى لا يستقيم على القول بالوجوب [illegible] في اول الوقت فان [illegible] الآخر فالتاخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا [illegible] بالموت [illegible] فلا بد له من دليل [illegible] معصية لفساد العزيمة كالعزم على ترك الواجب انما كان اقرب من الاول لكنه غير [illegible] فانه ما عزم الا بالترك الجائز [illegible] فساد ما في الحاشية اقول فيه وكيل على ان الآخر الذي يتعين [illegible] وتضييق [illegible] الموت [illegible] فالموت يجعل البعض كلا انتهى وذلك لان هذا تاويل [illegible] من غير موجب [illegible] كلام [illegible] الامام فخر الاسلام [illegible] بل لا يلزم ان [illegible] آخر [illegible] لانه عند الموت تضييق الوجوب كما قلت والترك حين التضييق [illegible] قيل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في بعض بالاختيار وفي البعض [illegible] يجري فيها [illegible] لعلق الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا [illegible] فلا يتجه الجواب بان حاصل الحق كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب [illegible] فالحق هو ما قال ان لا اثم اصلا فانه لم يمت [illegible] وفعله [illegible] وقته المقدر شرعا وقال [illegible] قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله [illegible] الموت تعين [illegible] والا فالنزاع لفظي ويرد عليه اعتقاد القضاء الوقت قبل دخوله [illegible] ياثم [illegible] فعل في الوقت [illegible] اتفاقا ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا كان [illegible] اثم بالترك [illegible] الفرق بين [illegible] القاضي [illegible] بين هذه الصورة بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الاداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فقط [illegible] من كل وجه فلا يسع الاداء ولا القضاء بخلاف الثاني والقيح الفرق فتامل اشارة الى انه لا يتعين [illegible] وقته شرعا ما قبل الظن والا لكان اثم بالتاخير فالحق هو ما قال

على القول بالاثم ان يقولوا الظن معتبر مالم يظهر الخطاء واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل المؤدي الى رفع التأخير في الوقت بلا ريب ومن اخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق انه لا يعصي وللقول بالعصيان اذ التأخير لظن السلامة جائز ولا اثم بالجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الآخر سلامة العاقبة البتة واذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتاخير فينبغي ان ياثم ورد بانه يلزم التكليف بالمحال بالممتنع فيه فانه اذ لا يعلم بسلامة العاقبة واما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التاخير فلا ياثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه لانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة فلا اباحة في الممتنع واشار المص الى ضعف هذا الرد بقوله لا العلم به اي شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدي الى التكليف بالمحال فان العلم بالسلامة محال عادة واما نفس السلامة فواقع فيقتضى هذا القول التخيير بين الممكن وهو التاخير حال السلامة والممتنع وهو التاخير عند عدم السلامة ولاستحالة المشروط عند عدم الشرط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان التوسع يقتضي ان يخير المكلف في التاخير وهذا التاخير يقتضى الاحتياط والاخير فان لا بد من البناء على الظن فجاز التاخير فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند السلامة وايضا المقصود من اشتراط السلامة ان يجوز التاخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التاخير الى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص هذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التاخير الى آخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجازة الترك عمدا من غير عذر الى ان يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم وفرق الشيخ ابن الحاجب بيانا وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير وانكان مع ظن السلامة والموت فجأة وبين غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجأة ليس بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فانكان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي في الثاني ايضا وعند الفجاءة عدمه فيهما فلو قيل عند الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق وفيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضي ان يعصي بالتاخير عن العمر فاذا اخر الحج مثلا ومات فجاءة فقد تركه في تمام وقته المقدار وهو اثم والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الآخر فما تركه في تمام وقته بتقصير لكن يرجح ان لا يعصي فيما اذا ظن الموت ايضا لوجوب الاداء فرض فان في الموسع فلا ياثم قبل الآخر لعدم وجوب الاداء وهو في العمري لا ينفصل احدهما عن الآخر فيأثم بالترك هذا والله الغفور للاثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مسئلة اختلف في وجوب القضاء انه بالامر جديد او في عبارة بعض المشائخ بسبب جديد وعليه الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام ابي اليسر اتباعا وهو بما يوجب الاداء ومعنى ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والا لم يجب القضاء على تاثم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الكفر والمسافر المراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان وجب الاداء ام لا وبالقضاء اي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت وهو المختار رواية الحنفية كبارهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض الحنابلة واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط على الاصح عند البعض وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد او الخلاف في القضاء مطلقا بمثل معقول كان او بغيره لما هو الظاهر من كلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه للاكثر ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس وجوبا والا لكان يقتضي ان كان صوم الجمعة اداء وسواء الصوم من هذا بين البطلان وهذا الاستدلال انما يتم لو ادعوا اي الحنفية الاستلزام للقضاء فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اي هذا الادعاء بعيد منهم كيف ولا يليق بحال احد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطولى في العلوم ولو كان المدعى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا الوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق وتعلق المقصود بهم ان مطالبة الشيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته لا بان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة او

او التضمن فالسبب الاول هو ايجاب الثاني الذي هو المتنازع فيه وتحقيقه انه لاشك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل بقي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه انما كان شغل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كان في تفريغ الذمة طلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الملزوم للازم وعدم اقتضاء صحة التخصيص بصوم مثلا كان صوم الجمعة او السبت او غيرها بهذا الخصوص لا اقتضاء وغير ضروري البطلان ولا سيما في عليه البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوبا التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة اخرى والوجدان يكذبه ولما روعي الشرائط التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤوفة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة المسببة وقد يستدل بان فوات الاصل ما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء او يبقى على الذمة كما كان او يبقى معصية تأخير لا سبيل الى الاول والا لا وجب الجائز ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت وهي ثابتة ولا يرفعها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي مرتفعة بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتامل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع اذ ربما يظن الشخصان متماثلين وهما في الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاحمرار واربع اخرى غيرها في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان واول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان هذا التماثل على طبق ما لا يأبى منه العقل فيسمى مثلا معقولا وتعليله كما علة فيقاس عليها الامثال الاخر التي يوجد فيه تلك العلة كالقضاء على المسافر والنائم وغيرهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات وان كان معرفا للتماثل بين الشيئين لكن لا يدرك العقل وجه التماثل والحكمة فيه ولا يأبى عنه فيسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول او غيره يحتاج بل يجب ان يكون غيره اي غير معرف الاداء فلو كان هذا المعرف داخلا في الحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل لا لمعرفة ان الاشتغال الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الاصل لكن الكلام في سبب الوجوب وشغل الذمة فيقول السبب هو السبب للاشتغال الاول فافهم فالحق الابلج وزعمه وقد بان لك اولى الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موقعه فان الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بالفعل لك الاتيان بمثل غير معقول وبمثل معقول وان طلب الاصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول اصلا وبان لك ايضا فساد ما توهم ان هذا المحقق جعل نفس الوجوب المنفك عن وجوب الاداء كما قررنا سابقا فاسد بوجه آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه في غير المعذور واما الجواب بانه في المشهور ان مقتضاه اي صحة التخصيص ان الصوم ولكونه في الخميس فاذا عجز عن الثاني اي عن كونه في الخميس بقي اقتضاء الصوم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فلا نسلم عدم اقتضاء علم التخصيص صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وانما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس اما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب القيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا عن القيد بل فيه فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغا للذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق لعم ولا يرد عليه شيء وقال في شرح المختصر هذه المسألة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متعددان وجودا في الخارج فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة او هما متحدان فيه فحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غيرهما كان في الاداء وهذا نزاع من بعيد ومسا ان الى سن يا بي حنيفة فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

لا يوجب ان يكون مطلوبين استقلالا ولا ان يبقيا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع لكن بطريق الاجتماع في الذمة ومطلوبا بذلك الشرط فعند انتفاء لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء بسبب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا وبمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالماخذ ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل نقول الاتحاد انما يقتضي التلازم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا التلازم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة شاملة فتامل ايها القائل فان ما ذكر مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ القيد ههنا ظرف زماني فلا يصلح فصلا فانقيل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال واتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند الحكماء ولو كان صح بناء على اتحاد العرض العرضي المتحد مع المعروض فلا يلزم من فرد منها اي من مقولة متى انتفاءه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض له انتفاقا فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الاخر فتامل على ما قررنا لا يرد عليه ان كلام القائل مبني على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا يبقى حصة الجنس قطعا فتدبر وفيه ضعف وتدقيقه مقصوده ان الواجب صفة البعدية هو مقيد فهو امر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه بها اوامران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك امران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب احد فعلى هذا لا يرد ما اورد المصنف لكن يرد عليه ما قدمنا اذ على الشقين النزاع باق اما على الثاني فيجوز ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيقتضي الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فايجاب القضاء ايجاب اخر واما على الاول فالواجب وان كان امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن اشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الاخر مبرئا للذمة اولا بل لم يبق اشتغال اصلا ولزم معصية فقط يزول بالفعل لقضاء لما ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم ولو تعرض مختلو الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف حيث تقضاه بصوم جديد فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه النذر اذ كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا الاختصار وروده على القائل بالتحاد والسببية بل يرد على القائل بالسبب الجديد ايضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرمضاني المودي لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل قالوا ايضا اصحابنا بالجديد قالوا السبب ههنا التفويت فتدبر وعليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم لانه شرط بقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النفاذ وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط لكن لم يظهر تاثيره الذي هو وجوب الصوم لمانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فلما زال المانع وبقي النذر موجبا الاعتكاف مطلوبا على الذمة تثبت شرطه الذي هو الصوم فظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نور الله مرقده ومن ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر بهذا العبد الاول انا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان حاصل نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر ولقبل النذر بغير المشروع صحيح كما في صوم العيد قلت هناك الصوم مشروع باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيام كما بعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف اداء المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية او امر مستحيل وعلى الاول ينبغي ان لا يصح القضاء مع اي صوم كان فان النذر يوجبه الا على هذا النحو والجواب عنهما انه لم يوجب ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف ويلزم ان لا يصح في شهر رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة توقف

الاعتكاف عليه فهو واجب بنفسه لا لوجب صوما اخر لانه لا يمكن فيه وفي غير الحصير الايجاب على خلاف مقتضى النذر وايضا لم يكن الصوم الاخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا لصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف نفسا الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان الوجوب بالنذر ولا ايجاب بالمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء او زوال سبب الوجوب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات ثم ماية المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما اوجب الاعتكاف الحاصل الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنة بالصوم لكن لم يظهر اثر الثاني في الاداء لمانع فاذا زال القضاء ولا ارتفاع هذا المانع ظهر فاحفظ الثالث انه يلزم ان لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا واشار الى جوابه بقوله وهذا اتى ولانه وجب الصوم المقصود ولا يقتضي في شهر رمضان الاخر ولا واجب اخر لما بينا سوى قضاء رمضان الاول اذ الخلف الذي هو القضاء كالاصل الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف هذا ما ذا للسائل ان قال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء ولا لزم تفويت الواجب فان قيل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فمع انه لم يدل على مائية المطلق دليل يلزم ان يصح في صوم الكفارة او المنذور الاخر والجواب والله اعلم انا لا نقول شرط الصوم المقصود وانما نقول شرط الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا انه لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه وايجابه غير ممكن فاوجب النذر اعتكافا يجب لكن مقارنا للصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن بهذه الصيام بايجاب النذر كما كان فح لا يحتاج الى ايجاب صوم اخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنة صوم فاوجب النذر صوما اخر مقارنا له والاعادة الجيدة والمذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا عندي ولقد طول المتاخرون في هذا المقام في اسفارهم بما لا ينبغي بما يرتفع به قلق القلوب والله عليه عيسى الملك يهدي به الطالبين مسئلة مقدمة الواجب المطلق اي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة واجب مطلقا اي سببا كان او شرطا شرعا كالوضوء او عقلا كترك الضد او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وقيل الوجوب في السبب فقط دون غيره من المقدمات وقيل في الشرط الشرعي فقط وهو مختار ابن الحاجب قيل لو لم يجب شيء من المقدمات مطلقا لما التكليف به اي بالواجب بدون تكليف بمقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال اذ وجود شيء بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب ماخوذا مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا فان الصلوة بدون الوضوء محال لا الصلوة المطلقة انا نقول التكليف بالواجب ما لم يقارن بالمقدمة فهو المبحث او مطلق بحيث يصلح المقارنة وعدمها فح التكليف تكليف بما تنافيا ولو المحال فالمحال مكلف ولو تجوزه فهذا ظاهر جدا افلا تعقل الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب وتحصيل اسباب الحرام حرام بالاجماع اي قد اجمع على وجوب اسباب الواجب وحرمة اسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لان هذه المقدمة تثبت بالاجماع ليرد عليه انه قد ثبت بدليل اخر منفصل عنه ولعل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذي المقدمة فتامل وقيل لا نسلم لزوم التكليف بالمحال انما يلزم لو كان التكليف بالواجب مع عدم وجوب المقدمة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها لغيره اي لغير موجب الواجب كالايمان فانه واجب بنفسه سواء وجب العبادات ام لا فقيه ان الكلام كان بالنظر اليه يعني انه لو لم يكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب ممتنعا ولا لزم حال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفا بالمحال قالت المعتزلة كيف يجب المقدمة وهي غير مامورة اذ لا يلزم من الامر به الامر بها لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدمة انه اي الامر بالواجب يستتبعه اي الامر بالمقدمة فهي واجبة لوجوب الواجب ومامورة بامره وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الاسمية والمجاهدة اذا ترك الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب الاصل بالذات لا المعاصي بالنظر الى الاسباب والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض ومع الظاهرية المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده والقائلون بعدم الوجوب فقط قالوا لو وجب لتو

عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الموجب لها فان الايجاب بدون التعقل غير معقول والثاني باطل لانا كثيرا ما نامر بشيء ونغفل عن المقدمات قلنا اللزوم ممنوع و
انما يلزم التعقل لو كان الامر صريحا وبالذات وليس المقدمة مامورة لا مامورية الاول بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسها ولا وجوب النية وانما يلزم فيما
اذا كان الوجوب صريحا بل اللزوم ههنا ايضا اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع
ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة وبلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة اوجبت غسل
الوجه دون الراس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع لصحة مثل ذلك بحسب المادة وقالوا لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء **فرع** اذا اشتبهت
المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل لا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن
عن الحرام وهو وطء الاجنبية واجب وهو بالكف عنهما جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال مخاطبا
لزوجته احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينيا فيه اي في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على
العين منهما بل في المبهم وانما يقع في المعين بالبيان فقبل البيان لو وطء احديهما فهذا بدلالة على طلاق احديهما يكون بيانا لتعيين الطلاق في الاخرى
فليس ههنا الكف عن احديهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسي المطلقة ينبغي ان يحرما لان هذا
من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية **قوله** اذا ثبت وجوب المقدمة فالغاية داخلة في المغيا وانما كانت مقدمة ليعلم وجود المغيا فعلم وجود المغيا موقوف على
دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا فرع اخر قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضرورات
الدخول في صلوة اخرى خروجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض فهذا الخروج عن الاولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان
يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلوتك ان شئت تحرز والامام محمد على انه لو سلم فالخروج اذن لمن تتمات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم ينقل الامام ابو حنيفة
على فرضيته انما استخرجوا من بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في
تلك الحال وتعلم الامي سورة فيها وغيرها فيه كلام قد استوفي في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا عبرة به فان
الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا قالوا الاشبه ما قال انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب **مسئلة** وجوب الشيء يستلزم
حرمة ضده المفوت **قيل** الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها فالندب الى الشيء نفس كراهة الضد ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس ضد المندوب مكروها وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا مقتضيا له
عقلا وعليه المعتزلة وعلماء الشافعية ثم عن الشافعي في بعض كتبه انه مقتضي للامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل اذا كان تحريما
فقط وقيل يقتضي كون الضد منهيا عنه لان الامر بالشيء نهي جميع الاضداد ولان كل واحد منها نقيض للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده مخير
وقيل ليس النهي امر بالضد ولا مستلزما له عقلا لما في الامر وقيل في النهي لا يقتضي الامر بالضد لا نفسه بخلاف الامر لنا الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل والا فان
جاز الاتيان بالضد مع وجوب الفعل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فالتحقيق وجوب الفعل لتحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمته
بثبوته الوجوب وخطابه هو المراد من المقتضي كما ان جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى
موجب الفعل المثبت فاذا فهم المعنى بالتمثيل فان اللازم مجعول بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا يكون كذلك لزم امكان الانفكاك اي لما كان جعل الملزوم وهو
جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم ولا يقال في النهي ان الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا بد من

تحقق ايجاب الاشتغال الى الضد او تخيير او فيه شئ لان كون الاشتغال الى الضد من لوازم الكف عن الفعل مم فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم انما يكون من عدم العلة للوجود والمانع الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا
وجه بالذات متعلق بالفعل وبالضد والتفاوت بالاصالة والتبعية فبالاصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد كما في ايجاب المقدمة فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
الاشتغال الى الضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وحمل الشيخ ابن الهمام
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن افراد العقوبة معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واصالة الى الواجب والكف
عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن النظام مع الخصم كما لا يخفى وح
فالنزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل يقتضي الامر بالشئ كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام فخر الاسلام اولا ثلثة مذاهب في ضد المامور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني وقد نسبه الى الشيخ ابي بكر الجصاص
قدس سره تحريم ضد المامور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث كراهة ضد المامور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم
قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا انا اثبتنا كل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي ذكرنا فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه يكره قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى اخر ما ذكر من التفريعات كما هو دابه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث
فحمل بعضهم على ما اشار اليه وحاصله ان بالضد خطاب التضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهة
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ ابي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فافهم والكراهة
ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اراد سابقا ثم ادرج المصنف عليه رحمه الله لكن يلزم على هذا اطلاق المكروه على الممنوع اعني الحرام وهو بعيد جدا
وحمله اخرون على ان مقصوده اثبات الكراهية في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه انا اثبتنا كل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني المقتضي
الذي سميناه اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته ان الضد اذن غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات
فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يثبت ذكر هذا المذهب في الخلافية سابقا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها
غير مفهوم ههنا الى الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهية فبدليل اخر لا بحكم الضدية واما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا
دائميا في الصلوة واما كراهيته فلان تخلل الغير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها الا انه تعمد لشئ واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس
المخيط وقد كان الستر فرضا فانما تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد للبس المخيط غير مفوت بل هذا الكلام في باقي الفروع ولا يطول الكلام بذكره فان قلت الامر با
لشئ نهي عن ضده عينا فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الشئ له ضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييرا فهذا الضد الاخر منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شئ واحد قلت الامكان بالنظر الى شئ كما انه لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ اخر كذلك المامورية والوجوب بالنظر
الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ اخر فلا استحالة في الاجتماع وقد قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له فليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل
لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون وجوبا لتحصيل الاجتناب عنه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا لتحصيل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل

الواجب فانه كان ضد الضد ضد الواجب بعينه لا يكون واجبا مطلوبا بل الاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه اداء الواجب لم يكن بعيدا الى حد لى كما يخفى على المتامل لا يقال يلزم على الاول هو تفصيل وجوب الشئ حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد لواجب اخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج اذ الاركان الصلوتية لا يجامع الاركان الحجية وبالعكس اي حرمة الحج من حيث انها ضد الصلوة ويلزم على الثاني وهو تضمن نهي الشئ بوجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخييرا فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة او الايلاج ان لا يجتمعان وبالعكس اي وجوب اللواطة لانه ترك الزنا لانا نقول في الاول اي لاجل الجواب عن الاول الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما هو في هذا الاحيان لا استحالة في الالتزام فانها الصلوة حينئذ يكون الحج بهاتها كالحرام التبعية فيمكن فعل ضد الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان شرط في حرمة ضد الواجب ان يكون الواجب مضيقا فان الموسع لا يوجب حرمة الضد فيجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد فكما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بالضد او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج وقته العمر كله فان حرم في جزء من اجزاء الوقت وقد اجمع على ان العمر كله وقته كذا يلزم في الصلوة ايضا ان لا يكون تمام وقتها المقدر وقتا له الا ان يقال في الجواب ذلك اي العمر كله وقته نظرا اليه من حيث هو هو اذ يكون اداء الحج في كل وقت صحيحا ولا يبقى المواخذة به وانما جاءت الحرمة في بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر ونقول في الثاني التعيين للحرمة لدليل حتى موجب لا يخرج المحل عن قبول التخيير تبعا فان الحكيم ليس شانه ان يأمر بشئ لنا من عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللواطة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتامل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي التخيير والحرمة الذاتية فتدبر ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها ونحن نذكر ما قاله القائلون بالعينية قالوا القاضي منهم اولا لو لم يكن الامر بالشئ هو النهي عن الضد فهما اما مثلان او ضدان او خلافان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة في الامر بالشئ والنهي عن ضده وبالعكس وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهي عن الضد وضده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده بعينه قلنا خلافان ولا نسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد عليه فلا يصح الانفكاك نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة بالامر فالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة قلنا الاضداد اللتي هي سلوب المامورات مسلم عينيتها لكنها خارجة عن النزاع فانه في الاضداد الثابتة الخارجية وما لكون كل ضد بامور ترك له ممنوع كيف ليس الاكل نفس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامور به فالامر به ملزوم النهي عن الضد وظن المخصص العينية او التضمن بالاخرا ما ان النهي لا يقتضي الا نفي الفعل وليس وجود الضد عينه او لازمه لجواز انتفاء الفعل لانتفاء المقتضي لا لوجود المانع وقد مر انه وارد والزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجئ ان شاء الله تعالى حاله وظن المخصص بامر الوجوب احد الامرين الاخيرين اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم ان يكون كل مباح مكروها وسيجئ ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حال المنكرين للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بالشئ هو بعينه النهي عن الضد او ملزوما له وبالعكس لزم من الامر بالشئ والنهي عن شئ تعقل الاضداد والتالي بط بالضرورة اما الملازمة فلانه لا يتعقل امر ولا نهي من غير تعقل متعلقهما قلنا لا نسلم لزوم التعقل فيما يلزم التكليف به بامر او نهي صريحا اولا لزوما بينا لتكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهي عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى انه بين بالمعنى الاعم وجب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وانما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الا حال العدم المامور به والا لزم طلب الحاصل مع عدمه لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم واما تعلقها بالوجه الاعم كالضد فلازم ضروري ومتحقق بينا فلا يرد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها ام لا كما في التحرير ... انه سلم او لا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية واخيرا ثبت تعقل ضد ما كما في التحرير ايضا واعترض على هذا الجواب اولا بانه لا يلزم انتفاء المامور به

حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واف فان المجيب ان يقول لا بد من تعقل انتفاء المامور به في الاستقبال والاشتغال بالضد وبهذا القدر يتم المطلوب فالاحرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال الا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن مامور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل انه غير حاصل من غير صنع المامور ويمكن انتفاؤه مشيته وهو لا يستلزم تعقل الضد اصلا وثانيا بان غاية ما يلزم تعقل الضد ولم يكن المستدل تعاه تعقل الضد منهيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهي عن الضد او يلزمه وبالعكس لزم عدم تعقل الاضداد في الامر منهية وفي النهي مامورة والامر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع بهنا نوع من الاطناب وعسى يقضي جنابا يا وعليه التكلان مسئلة نسخ الوجوب على انحاء الاول نسخه بنقله الى الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع انما الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المص وقال اذا نسخ الوجوب بالنحو الثالث بقي الجواز بالنص المنسوخ خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع الحرج في الترك والناسخ لا ينافيه فانه ليس بصيغة النهي بالفرض فيبقى على ما كان من الجواز والنفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا بطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ كان دليلا لم يبق في البدء فالجواز الذي كان تضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق قيل الجواز جنس الوجوب والجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر حين يرتفع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جمادا مع فصله فتدبره فيه نظر ظاهر فانه اذ قد ارتفع المتقوم بالفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل الاخر والنص المنسوخ اذ لم يكن والاعلى هذا التقوم فلا بد من دليل آخر اليه لكان ثبت به والا لا فاذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على المنصف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة متمايزة للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه من فصله في الخارج بل الموجود واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب انما كان مركبا فمن المركبات الذهنية اذ لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتامل فيه ولما ادعي ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه فيطلق مباينا اياه وكان موضع اشتباه اراد ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه وقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح المباين للواجب والمندوب كذلك يطلق على ما لا يمتنع شرعا هذه العبارة تحتمل محملين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو المتوقف الذي يقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والا جواز يطلق على ما لا يمتنع عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا او عقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء وعدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه كذ عقلا او شرعا كسور الحمار مسئلة يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما كالسجود لله وللشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي مع وجوب الاول وحرمة الثاني ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرفهم السجود لقصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم الشمس لا السجود في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي واحد نوعه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

بل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون تخص منه واجبا وحراما فهذا وما هو المشهور من ان الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المآل لكنه انما عبر بهذه العبارة
لان التكليف بالنوع والتشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا اولى من
المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم
يرد به ان ما ذكر القوم باطل بل ان هذا التغيير اولى واحسن وحاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف
عن جميع الافراد فيلزم امتناع المتنافيين في تشخص احد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته
عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم
النوع في تشخص اوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاته المبهمة فهي الواحد بالجنس
في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها مانيان واحد من الافراد ولم يلاحظ
خصوص تحصل منها او حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا لخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع
فيه ولا شك ان التعبير بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه لكلام المص فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شئ في ضمن بعض افراده وتحريمه
في ضمن بعض آخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمته بان يتصف بهما في افراده سواء كان ذلك الشئ جنسا
او نوعا فاما ان يتحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا نسخ ايا فذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين تكليفه
به وليس هذا من قبيل نسخ المؤكد لانه يرتفع هناك الحكم المؤكد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم صرح وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من
هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد ذاتا ووجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه لانه
انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا امتناع للمتنافيين ثم لا يكون الامتثال ح فيكون تكليفا
تكليف بالمحال لا التكليف محال فتدبر او يتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والشافعية
والمالكية يصح هذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فالآتي بها يستحق ثوابا بالصلوة وعقابا بالغصب قال القاضي ابو بكر الباقلاني
لا يصح ويسقط اي يحصل الذي شأنه هذا الطلب عنده والامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وعند الامام احمد
بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والروافض لا يصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع مخيل الاجتماع وصفين متضادين وهو غير واقع
او عدم اتحاد المتعلقين لها حقيقة ثابت ههنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبارية كون من حيث انه صلوة وعبادة الله تعالى
وكون من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي ميرزاجان
لا نسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة وجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلوة وهو ممنوع اذ النهي عن الكون في
المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة والمخصص
النهي عن الكون في المغصوب بلا سم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة
فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور واذا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري
اذا لم يوجد صارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جعل الايراد منعا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه
صلوة واجب بالبتة لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس مخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح قيدا الا اذا

على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو بطل لتعدد الجهة فافهم فتدبر بالجملة فيه كما اذا امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع في الخياطة

عاص في السفر قلنا لا كذلك اولا نقض لتعبد بيوم النحر بنذرا وانذر صوم يوم النحر يجب ان يصح اذ الحرمة لجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا

فيسامح شغل الصلوة في الارض المغصوب مدفوع بان التخالف اي تخالف حكم الصلوة في المكان المغصوب ممنوع بهما فعندنا تخرج عن العهدة بالصوم فيه فيصح الصوم

من جهة كونه صوما منذورا لله تعالى بحيث كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فالنقض لا يتاتى ان لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية

باطل اما الاول فلما روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري نهى النبي عن الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وصحابه وسلم ارسل ايام منى مناديا ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب واما الثاني فلما روى اصحاب السنن

عن ام المؤمنين عائشة الصديقة لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين ولو لم يتضمن لتحقق الوجوب قلت لا نذر بها المعصية قلنا انما نذر بالصوم

ولا معصية فيه وانما المعصية في امر مجاور وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية وانما الى معصية في ضمن نفي بعضها نهى رسول الله صلعم ولو سلم عدم

كما هو راي الشافعية فهو المانع عندهم فلا يصح لا بتقصير وانما هو مجرد اجتماع الوجوب والحرمة لاجل تغاير وهو اي المانع النهي الدال على فساد الصوم

فيه فان النهي عندهم لو جب الفساد وعلى عدم مشروعية الذات بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ ظهر ان النهي عنها لخصوصها والجواب

بتخصيص الدعوى اي دعوى الاجتماع بما اذا كان بينهما عموم من وجه بهنا اليس كذلك فان العموم لا ينفك عن صوم النحر فيدفع النقض من عموم الدليل

فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ الدعوى عند اختلاف الجهتين فالتفات ورد النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو فان اعتذر بان

ايجاب بالا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشان الحكيم بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع

ان ايقاع الحرام والنهي عنه المطلوب ان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب او لازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام

او لازم حرام فقضية تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب لجواز ان يكون جهة الوجوب امرا عاما تحقق امتثاله في غير الخاص فالتكليف بالمحال نعم

لو كان جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب خاصة لزم الاستحالة لكنا نقول يجوز وتحن انما نقول لوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى

خصوصه وحرمته من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله تعالى فيساوي وان اختلفا بحسب الوجه فالكون الصلوتي في هذا المكان لازم

للغصب وبالعكس فان الحق ان الحق لا يتجاوز عما ذكرنا الا ان يقال ان العام المطلق لا تحقق له في التحصيل لا تحقيقه الخاص لاتحاد الجعل والوجود فلو كان

جهة الوجوب والحرمة اعم واخص كان تحصلهما واحدا فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة في العموم من وجه حقيقتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من

من كونهما منشا الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتامل فانه غير واف لان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص اما اذا كان عرضيا فلا لان تحصل الخاص

غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه وهو ان اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات

وهو ممنوع بل المعروض لهما بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة

اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائما والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت

جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان

له وجه على انا نقول لا يلزم هذا الا اذا لم يرد الاداء مع جهة الحرمة وهو ممنوع لان الوجوب انما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا يكون فيه الجهة المحرمة وانما يصح معها لانه

ادى كما شغلت الذمة ناقصا لكن لا يحكم بالمنهي عنه يكون اثما وبهذا يندفع ان ايجاب امر ملازم للقبيح لا يليق بجناب الحكيم فانه حض على المعصية مع ان ايجاب

شيء كما يتسبب صنع العبد كايجاب هذا الا وهم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم وليس فيه حض على المعصية فانه لوجوب عند حدوث فعل لم يكن

لازم ما عليه فتدبر ثم ان ههنا بحثا هو ان الوجوب والحرمة ليسا مما لا ينفك احدهما عن الآخر بل بينهما عموم من وجه الوجوب المندوبية ويوجد الحرمة الاعراض عن مناجاة
الله تعالى فلا يمنع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والكراهة لما ثبتت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة والكون الذي
هو الصلوة واحد واذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها فان المكروه انما هو المتعلق انكانت الكراهة لاجل الوصف وهو الواجب لكان
باعتبار الذات فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب ايضا لذلك والا لم يجز ولكان الصلوة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق
بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو نصب صلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبيل الوصف
ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع على ما عن التقرير واضح لا يحتاج ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق
في الاغلب بالوصف والنهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه يصح ان النهي عن الشرعيات تقرر في موضعه ويرجع الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما اذا دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب ولا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان
الكراهة والوجوب كذلك فافهم استدل على المختار لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوب فان غير الواجب
لا يسقط ودل هذا الا كما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقد قال القاضي وقد سقط التكليف اجماعا
ورد بمنع تحقق الاجماع ومستنده بخروج الامام احمد فتعقب بانه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا غير المعد وقال لو كان لعرفه احمد فان شانه اجل
من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه وما عمل لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
وهذه مناقشات في السند ولا دخل للمنع الا بعدم صحة النقل والعلم تنبيه وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة ... الاصل ثم لما كان ادعى
ان في التفريغ عن ارض الغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم ادعاء ان في التفريغ عن الغصب في الخروج عنها
اي الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة بها من جهتين كما ذهب الى ابو هاشم غير صحيح في نفس الامر وليس ... التكليف بالمحال فان الامتثال للامر
والنهي المذكورين لا يصح الا لو خرج ولم يشغل المكان والخروج والحركة من غير شغل المكان محال بل يلزم التكليف بالمحال ثم انه يلزم الامر بالخروج
والنهي عنه قال ... ابو هاشم ان تقول الخروج ... فعل الاقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على ... وضعه ... يشغل مكان الغير والتفريغ
وبينهما عموم من وجه لتحقق اجتماعهما في الخروج فالاصلح ان يقال ... هناك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك ... تفريغ فقط ... المحرمة
فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يفرغ ... لما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب البديع والمنقح
بعيد فانه لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان الاشتغال معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب فلا وجه
للاثم والخروج فيه التفريغ توبة والتقليل للتوبة من عبادة ... يجوز تحريم احد الاشياء من الاشياء المعلومة كما يجب ... اي في الامر المذكور
منع الخلو لان الاتيان باحد لا يكون الا بان ... ههنا اي في تحريم احد المقصود منع الجمع لان المقصود الاجتناب عن واحد ...
اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الجمع وفيما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا واعلم انه لما كان لمتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلامه او فكيف يكون لمنع الجمع افاد واعلم ان تعلق الترك باحد الاشياء على انحاء ... ان يتعلق الترك بمفهوم
... التحريم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد تقرر
... من حيث هي في الجملة ... تحقيقه وتفصيله ... ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى
الفهم ... والثاني ان يتعلق الترك بما صدق عليه مفهوم احد ... المفهوم عنوانا وشرحا للمنهي عنه

تحقيق مقصود بالذات بالنفي فيفيد اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعليق بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلا يتصف به لفرد يتصف بالطبيعة في الجملة فالنهي يفيد اما
النحو من الترك عموم السلب وهو المراد ههنا والثالث ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي مجموعهما وهذا النحو ليس الحقيقة من انحاء تعلق الترك باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مقصودا بالذات اما ترك هذا او ترك ذاك
لا المتروك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة ليعاد في الشقوق
معنى الترك ويكون الترديد بين التركين ولا يخفى عليك ان المال في انحاء الثلثة الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع هذا منتهى
ان يحقق في هذا المقام مسئلة المندوب هل هو مامور به فعند الحنفية لا يكون مامورا به الا مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم انه مامور به حقيقة وهو قول القاضي
الباقلاني وجمهور الشافعية لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص الفصل وذلك القول حقيقة في الايجاب فالامر حقيقة فيه قال في الفصول الاسرار الالهية قدس سره لان
كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى ان الفاتحة حقيقة في
القول المخصوص اذا كان فيها الفاظ مجازية والحق ان في الايراد في قوله وذلك القول الحال من القول المخصوص الحاصل ان الامر حقيقة في القول المخصوص
حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مامورا به لعدم الحتم هناك لكن هو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل متفق واليه لو كان المندوب مامورا به لكان
تركه معصية لانها مخالفة الامر اذ النهي اللازم بالحلف فانه لا حرج على تارك المندوب اتفاقا لو كان المندوب مامورا لما صح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء رواه النسائي ولانه يفهم منه انه ما امرتهم وندبهم اليه والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه مثال هذه
العبارات سابقة الشافعية قالوا اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به قلنا لا نسلم انه فعل المامور به فقط بل هو فعل المندوب اليه ايضا وقالوا
ثانيا ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب قلنا هم قسموا ايضا الى امر تهديد وامر اباحة
الى غير ذلك فيلزم ان يكون المهدد عليه والمباح مامورين به ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم اشار الى الحل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه اخذا
بالمعنى المجازي فقد هدوا اليه او قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم ان يكون امر الندب حقيقة فان قلت فيلزم انه صيغة امر قلت لا باس
به فانه صيغة امر في اصطلاحهم كذا في الحاشية مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه والتكليف في الزام خلافا للاستاذ ابي اسحق ولما كان
كلامه بظاهره فاسدا ولا يليق بشان هذا النحرير ان يتفوه به اول كلامه واشار اليه المص وقال لعله اراد وجوب اعتقاد الندبية اي مندوبية
المندوب ولا شك انه تكليف ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد الاباحة واجب لكن ذلك حكم اخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
ولو جعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان او بالندب او بالتحريم او بالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعم للقصص فانه لبعيد جدا تكليفا لم يبعد ولم يتنازع حينئذ
اليه الا للفظ فقط فافهم مسئلة المكروه كالمندوب لا نهي ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذي مر في عدم كون المندوب مامورا به وتكليفا والاختلاف
بيننا هو الاختلاف هناك فتذكر مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع بالتخيير او الخطاب هو الحكم الشرعي والاباحة الاصلية تفرع منه اي من
الخطاب بالتخيير لانه كلما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لحكم الشرع بالتخيير والاباحة الاصلية
لا يكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل يحكم بخصوصه الا فهناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير فهي لا تنافي بل تعد منه خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع وقد تقدم منا اليه الاشارة الحق هناك فتذكر مسئلة المباح ليس جنسا
للواجب لانهما نوعان متباينان من الحكم فان المباح المساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل الممنوع عن الترك وقيل انه جنس له لان
المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي المأذون في الفعل

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركا فالماذون في الفعل جزء الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله جنسا للوجوب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله
مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة واحتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزمه
ترك حرام وكل ترك حرام واجب ولو مخيرا فكل مباح واجب ولو مخيرا قلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي
وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود وح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لابد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم
الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخييرا ثم قال فيه ما فيه وجعل المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة واما المانع فعلة بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود
المقتضي وبان العدم للشيء محض لا يصلح للوجوب ولو اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال الشيخ البديع وغيره الحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب
واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المقدمة لا يجب الا ما هي مقارنة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند
وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفي بانتفاء المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الا حال
القصد الى الحرام ونحن نلتزمه على هذا ينبغي ان تقيد مسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان مفوتا وفي وقت القصد به لا مطلقا فلا يرد ما قيل
ما ادعيتم من وجوب احد اضداد الحرام وان قول الكعبي لازم لما ادعيتم فلا تنفتح مسئلتكم مخالفة واما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا
للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل افعالا مباحة لا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو اراد الحرام او تخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون
واجبا في هذا الحال كما في التحرير الصحيح هو مسلم وعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لا شناعة فيه فانقلبت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك
الحرام او لم يقصد فح لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه فان كونه مفوتا
اول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا انسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصده عنده مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا
الى المباح فتامل فيه فانه لا يبقى ح كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما ثانيا تسليم كونه مفوتا فلا وجه لشرط قصد التفويت لانه وجوب بعينه
لا يشترط فيه النية كما تقدم والزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادمة للاجماع فان الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متحققة
البتة فاجاب انه اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها باهي هي مباحة لا حرج في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبها بالنظر الى ما يستلزم
من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ونوقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام اخر ضده وكل ترك حرام
واجب ولو تخييرا واجيب بان له ان يلتزم باعتبار الجهتين فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا تناقض فيه وهذا جواب حسن فتذكر
مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي كما لا يرد بالمباح ما الاذن في الفعل وهو اعم من المندوب والا لاصح ومعنى
الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير ليس لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتاتى خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب
الحج والعمرة بعد الشروع فالاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي
في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار والوقوع بالنهي عن ابطال العمل بقوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمؤدى عن البطلان فوجب القضاء بالافساد لان ما وجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت واورد
عليه اما اولا فلان معنى قوله تعالى من قابل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وانشائها لما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا مخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا وتفسيرهم

المحصر فی هذا الا ابطال بل نقل ما هو ایسر دا ما ثانیا فلان ابطال العمل فی الافساد غیر مسلم اذ یجوز ان یثاب الرجل علی بعض الصلوة وان لم یتم ثواب الصلوة
ما ابطل عمله بل هذا مکابرة فان بعض الصلوة لا خطا له من الثواب بل هو بعض من [illegible] فی العلوم اظهر ثم ههنا کلامان علی بیان الاول ان الدلیل لو تم لدل علی
وجوب الاتمام فترکه یکون اثما وقد صح عن رسول الله صلعم فی صحیح مسلم افساد صوم النفل بالاکل ولا ینفع ح ما فی فتح القدیر انه علیه وآله واصحابه الصلوة
والسلام لعله قضاه فان الکلام فی نفس الافطار فانه مشتمل علی ترک الواجب فان قلت لعله یکون الافطار فی صیام التطوع رخصة مطلقا کما انه رخصة
فی الفرض فی حق المسافر قلت فاین الوجوب فان الواجب ما یاثم بترکه والمخلص عند هذا العبد الا ان یراد عذرا او باثبات المنسوخية او القول بان الوجوب حجة
الصلوة علی من استاهل فی الاخر فتدبر الثانی ان بعض الصوم لما لم یکن صوما لم یکن فیه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم ولیس بعمل فالافطار لا یوجب
ابطال العمل فتامل فیه ولنا ایضا ما رواه الترمذی عن ام المؤمنین عائشة الصدیقة رضی الله تعالی عنها قالت کنت انا وحفصة صائمتین فعرض لنا طعام
فاشتهیناه فاکلنا منه فقالت حفصة یا رسول الله انا کنا صائمتین فعرض لنا طعام اشتهیناه فاکلنا منه فقال اقضیا یوما آخر مکانه فهذا یدل لانه صحیح علی وجوب القضاء ولزم
منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء لکنه معارض بما رواه ابو داؤد والترمذی عن ام هانی قالت لما کان یوم الفتح فتح مکة جاءت فاطمة فجلست عن یسار
رسول الله صلعم وام هانی عن یمینه فجاءت الولیدة باناء فیه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هانی فشربت منه فقالت یا رسول الله لقد افطرت وکنت صائمة
فقال لها اکنت تقضین شیئا قالت لا قال فلا یضرک ان کان تطوعا الا ان یحمل علی عدم المضرة الاخرویة من الاثم لما کان باعطاء رسول الله صلعم وکان تبرکا من فضیلته او کان فی عدم
المضرة واما القضاء فلازم ولنا ایضا القیاس علی النذر فان النذر واجب صیانة للایجاب عبادة الیک فقول فلان یجب بالشروع والتسلیم اولی واعترض بانه جعل الشروع
الایجاب سببا للوجوب فی الوجوب مختصا به واما الشروع فلیس فی معناه الا تری ان الحرمة یثبت بالتحریم ولا یثبت بالکف عنه ولیس النذر موجبا الا ان فیه
صیانة ما جعل الیه نولا حتی یکون صیانة الفعل اولی بل لان الایجاب عهد مع الله فلا بد من ایفائه فتامل فیه ولنا ایضا القیاس علی الحج بل الاستدلال
بدلالة النص وجوب الاتمام فی الحج والعمرة وهذا اجود ما استدل به فی هذا المقام وقالوا تارة ان الموجب هناک انه یجب الاتمام فی فاسدهما ولا یظهر ملائمة
بین هذه العلة وبین وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام فی الحج علی خلاف القیاس فلا یقاس علیه فنقول کلا فانا نفهم المناط ان العبادة الناقصة یجب
اکمالها سواء کان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التی بعضها ایضا عبادة کالاعتکاف فی ظاهر الروایة فلا یجب الاتمام لانه غیر ناقص فتدبر
وکل الامر الی الله عز وجل مسئلة الحکم منه رخصة وهی ما تغیر من عسر الی یسر ای الحکم والیسر النازل بعد ذی العسر ومنه عزیمة ولها تفسیران الاول الحکم
المتغیر عنه فح لا یکون عزیمة الا حیث یکون رخصة وثانیهما ما لم یتغیر من العسر الی الیسر بل حکم ابتداء کذلک وکون الحکم عزیمة او رخصة من احکام الوضع صرح
به فی البدیع وما قیل بعض الرخص اجتهد بعضها حرامة فکیف یکون الوضع فیها ففیه ان مصداق الرخصة وان کان حکما تکلیفیا لکن الکلام فی کون
الرخصة رخصة او عزیمة ولا شک انه لیس فیها الا الوضع فتامل وهی ای ما یطلق علیه اسم الرخصة اقسام اربعة من حیث کونها رخصة وفا الیسر الاول
ما استبیح ای عومل معاملة المباح فی عدم المواخذة مع قیام الدلیل المحرم وایاه وقیام حکمه وهو الحرمة کاجراء کلمة الکفر علی اللسان عند الاکراه فانه باق
علی الحرمة ودلیل حرمته لم یخرج عن الدلالة ولم یصر مباحا اصلا لکن الشارع اذ هو غفور فضل قبل العذر ووعد بالعفو وانه لا یخلف المیعاد وفیه العزیمة
اولی ای فی هذا النوع العمل بالعزیمة اولی لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحکم باق ولو صبر وعمل بالعزیمة ومات بهذا العذر کان شهیدا ماجورا کما یتاد
علیه تسمیة جبیت ومن هذا النوع الاکراه علی الجنایة [illegible] الصیم والاحرام واتلاف [illegible] فصبر حتی لو قتل کان شهیدا ماجورا انشاء الله تعالی ومنه اکل
مال الغیر فی المخمصة قال الشافعیة الرخصة ما شرع من الاحکام مع قیام المحرم لو لا العذر ویظهر منه انه یصیر مباحا بالعذر ویخرج الدلیل المحرم عن الدلالة
وقد صرح به فی المحصول حیث قال ان اجاز فعل ما ان حرم مع قیام المقتضی للحرمة فالاول الرخصة والثانی العزیمة فعلی هذا یلزم منهم ان یکون اجراء کلمة

الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصيانة المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله اعلم بمرادات عباده والثاني يتراخى حكم سببه مع بقائه على السببية واراد بالحكم بالسبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب والا يخرج
عن السببية ولم يبق بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض اجزء
لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لحمزة ابن عمرو الاسلمي ان شئت فصم وان شئت فافطر وقد قال الخطابي عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر والله اعلم انه روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختياره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزي الصوم لهما ان صاما انما
ويؤيده ظاهر الاية ويشهد ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا بد فيه ان الحديث ورد فيما اذا اضر الصوم الا ان خصوص السبب
لا عبرة به بل العموم اللفظ والجواب الاثبات معارض قوي تخصيص الاجلي وهو الذي يقدم وما روى الدارقطني من ام المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي
صلى الله عليه وسلم صام وافطر واتم وقصر في السفر لكن ترك اخره لما كانت الصلوة ركعتين ركعتين افرضت في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وابو داود
عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم
والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على
المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن والعزيمة اي الاخذ بها اولى فيه اي في هذا النوع لانه تشتغل الذمة
لقيام السبب فالاولى ان يخلصها ويرضي ربه قبيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يتضرر بها فلو مات بها او مرض اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار
ما لم يطلب الله تعالى منه ثم اسهم فيدوا لا اثم بها فاعلم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما
ينظر الى القلوب والثالث ما نسخ عنا تخفيفا كما كان ممن كان قبلنا من اخر على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كقرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك
من كون التوبة قتلا وتحريم السبت وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم الرابع ما سقط اليه الحكم مع العذر مع مشروعيته
في الجملة اي مع عدم ذلك العذر ويسمى رخصة ايضا كسقوط حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم
تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وفي هذا النوع لو لم يات وتضرر اثم النية وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول كما روي عن الامام ابي يوسف
ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيهما تغيير من العسر الى اليسر اصلي فلا رخصة حقيقة
والنوع الثالث اتم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلي مشروعا اصلا فلا شائبة لكون عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا
في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اي كما ان النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلي باق من كل وجه ففيه التغيير تغييرا قويا بينا
بخلاف الثاني وان كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب لانه ليس الخطاب متعلقا به ففيه التغيير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار
الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السهالوي ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يعبر من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق
بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما ابيح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما بقي مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم
على ما بقي مشروعا في غير صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعا في جنسه كتعيين المبيع فانه لم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروع في
الجملة ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاصر والاغلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه او لا وبهذا المعنى في
الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم ان الرخصة
لا ينقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل ويعلم الرخصة بالمقايسة وكان للرخصة تقسيما اخر يخصها لبعض احواله وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم يقسموا الى المندوب والحرام والمكروه وكفيهما دخل في الاقسام لان الكف فعل وبعد وقع نوع من الاطناب لكنه
لا يخلو عن الافادة فرع قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم الرابع من الرخصة وهو رخصة للاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها
واذا لم يسر فلا يشرع او صار الشارع لا ثابتة الحدث وصار كالبطن والفخذ وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك مشروعا لان شان النوع الرابع ذلك
لكنه مشروع بعد وان لم ينزع خفيه فانه لو غسل قدميه مع كونه في الخف تم الوضوء ولهذا اي لمشروعية الغسل يبطل مسحه لو خاض في النهر بعد ما كان توضأ
ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعلم ان الغسل مشروع وح لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة وهذا ايضا انه المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا
الحال في الشروع واجيب بمنع صحة الرواية ببطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح وهي سهو الشيخ الهمام في فتح القدير واما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله
وان الغسل ما لم يلزم بعد النزع وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل الغسل بعده فتحصيل الحاصل ورد هذا الجواب بالوجه الاول ان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال وتمسك في المجتبى ولما تعارضت
الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فرواية البطلان لضعفها ضعفت ورد جوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان المزيل للحدث
لا يظهر اثره في محدث على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد احد هما كيف
وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضي السابق على البول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان يقال المعتبر في رخصة الاسقاط نفي المشروعية
للعزيمة في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصل الذي هو العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان ابى وبطلان هذا اي لا اثم ممنوع وانما حكمت تلك
بالاجزاء لا بعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان بما يثاب به اثما وقد صرح في الهداية ان الاخذ بالعزيمة اولى اجاب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد
انه اولى لسقاط سبب الرخصة اي بنزع الخف فح لا يبقى رخصة المسح ولهذا العبد لم يظهر الى الان دليل على اولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة
الا ان الغسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصحح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل التخفف في خطاب
غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجري الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء
بالنزع ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فالطريقين الا الانصاف والله اعلم باحكامه مسئلة الحكم بالصحة في العبادات على معنى انه
لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وتصور الطرفين وان كان متوقفا على الشرع لانها اي الصحة تستتبع الغاية وهي اي الغاية عند المتكلمين
موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لانا امرنا باتباع
الظن ما لم يظهر فساده والمسقط القضاء هو الموافقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة
هكذا فهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من الهيئة فان المامور بالصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسر اكتفى بالظن فصلوة الظان
فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة في القضاء وانما لا يأثم لم يؤخر جهده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطاء
والسهو وعند الفقهاء موافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر ولان عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان
تحقيقا كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط في الاداء بكماله وبعد ورود الامر ومعرفة الحقيقة
الصلوتية المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الموافقة وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع اصلا ومن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا دخل للشرع اصلا
فظاهر ان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر الله تعالى والا فسلم انه عقلي فقد انتبه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه وقيل انها من احكام
الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا توقف عليها الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا هي هذه

والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه لا شك ولا نزاع في ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بهذه الاركان والشرائط لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عقلي وبمعنى الاسقاط القضاء شرعي وضعي اقول الاسقاط فرع التامية من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع وهو اي كونه تاما فرع الموافقة للامر لما هو معتبر مع الاركان والشرائط وهو عقلي فالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقلي وهذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلوة الظان الطهارة فظنا غير مطابق كما قررنا فتذكر وقيل الحكم بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا فان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف من الشارع البتة اقول جعل العقود اسبابا لا ريب فيه من الوضع لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستتباع الثمرات وهو اي الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعد ورود الشرع بان هذا حقيقتها واركانها وشرائطها يعرف بالعقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى اخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجه يجمع اركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع وهذا يشمل العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد حقيقة باركانها وشرائطها ترتب عليها آثارها واحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة ففي العبادات سقوط القضاء وترتب الثواب في الاخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له وفي الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى للاتيان بوجه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات وهو كونها مشتملة على شرائطها واركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد ان ثبتت قلت المعاملة المشروعة باصله ووصفه والفاسد المشروعة باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف ودون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ ودون ذلك مسئلة الشرعية لكن الصحة ان هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب الفسخ وهذا مشروعه بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا بيانه كما شرح ولا شك انه عقلي كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت واخذ للصحة بالمعنى الاعم المشهور او بالمعنى الاخص بالمعاملات المصطلح عندنا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب او معاملة سببا للملك او زواله مطلوب الفسخ عند اشتمالها على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عدم اشتمالها عنه ولا شك في شرعيته هذا وكونها من خطاب الوضع واشار الى هذا والمص بالتامل وقال فتأمل ٭ ٭ ٭ ٭

الباب الثالث في المحكوم فيه هو الفعل مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقا كالجمع بين الضدين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة او ممتنع بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين المذكورين صادرة واختلفوا في وقوعه فمنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة هو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوز عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه ايضا لنا لو صح التكليف بالممتنع لكان مطلوبا لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وقوعه كما الطلب الا اي وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل شيئا آخر وهذا ضروري فلا صح لو جاز التكليف بالممتنع لكان متصورا لما طلب اي من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال في الخارج وهو باطل بالضرورة فجواز التكليف بالمحال باطل قالوا هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال المكلف اوجب اجتماع النقيضين او المحال قال هذا الذي ذكرتم في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة واما التكليف الصوري الذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر مثلا او جد المحال او ايت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا لا نقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كلام اهل الحق يا معتنا عه لمدرك اخر دال عليه لو تم المدرك لتم امتناع هذا التلفظ والمدرك الاخر هو ان التلفظ بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمح نقص يستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الا انه مختص بتكليف الله تعالى فقد يرد لبعض الفضلاء ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى وضعها اجمالا والان نفصل تفصيلا فقال اولا ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرزاجان في الجواب ذلك المنع مكابرة اذ لا معنى للطلب الا قاعدا الاستدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول ان التصور بوجه ما كاف للطلب هو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما تعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل لقوله والطلب موقوف على تصوره لتوقفه لما طلب الا ما طلب ذلك الشيء بل شيئا اخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم ان علم الشيء بالوجه ليس علما له اصلا كيف العلم ما تمييز الشيء عن اغياره والتمييز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تمييز عند الذهن حق التمييز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم اصحاب الصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكنا معشر اهل الحق لا يساعدهم في ان الحصول العلم عند ما حالة انجلائية اخرى ولو تنزلنا قلنا على رأي اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف كيف وقد صح بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كاف التة هذا فالصواب ان يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب ما فعله هذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال فلا حقيقة له يصح اتصافه بالوقوع وانما عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال مطلقا بل نقول ان تصور المحال ماهية المحال متصفة بالوجود في الواقع سواء الصف في الواقع وصدق العلم اولا وكذب ليس بمحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور المفصل عنا فلا يفيد ولا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المح من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور موجودا ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصوره موجودا وغير موجود فان الكلام في الطلب التحقيقي وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال وقال رابعا ان في الامر بالصلوة لم تصورها الامر متصفة بالوجود في الواقع والا القاصد عليه جهلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واذ صح فقد صح الطلب من غير تصور وقوعها ايقاعا في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصورها الامر على ما سيقع لان ماهيتها لا بد في ثبوتها فلا استحالة في تصورها كذلك وان جرى النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى ان يقول يتصور حقيقتها ويعرفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقته بتمثيل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الاتصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المح من حيث هو مح باطل اي وتصوره وقوع المحال صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين مح قضية موجبة يستدعي تصور المح الموضوع مثبتا فامكن تصور المح فانتقض قوله وتصوره وقوع المح الخ اقول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو محقق في السلم وتقريره ان المح لا يتصور ولا يحكم عليه الا ايجابا ولا سلبا وانما الا هذه القضية فالعنوان فيما يمكن بما هو محال فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى ان موارد تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا الخوف بغير ما لا شبعنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال في امثال هذه القضايا فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده وفات له ان تقول لما لا يكفي تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قلت تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه

في ضمن سوال وتحقيق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصوره اي المحال ايقاعا وبين تصوره مطلقا فالاول ممنوع لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا التصور ايقاعه فتدبر واشار الى دفع هذا النقض بزيادة فيه في الحاشية قالوا ثانيا لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور به والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى ممتنع فالفعل منه ممتنع وكذا من علم الله تعالى موته ومنع عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يمتنع تطور الوقوع منه بل يقيد ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يجعل شيئا ولا يعطي الامكان فان تعلق العلم بامكان المعلوم او امتناعه تابع للمعلوم فانه ليس سببا للامكان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات وما قيل انه يلزم من جواز الفعل مع تعلق العلم بالعدم جواز الجهل فان الجائز اذا فرض وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه فممنوع لزومه فان العلم حاك عن الواقع المحقق لا عن الواقع الفرضي وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل يقيد الامكان ووقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعرية ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين من الفعل او عدمه وخلاف العلم محال فهو اما واجب ان تعلق العلم بالفعل او ممتنع ان تعلق بالعدم ولا شيء منهما بمقدور فاستحال ان يكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال اعلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة الله تعالى فالزموا بانه تكليف المحال اما على الاول فلانه لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور ومستحيلا بالنسبة الى المكلف واما على الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالت منه قيل الاشعرية التزموا التكليف بالمحال والحق انه ليس بلازم والالتزام من غير لزوم اما عدم اللزوم من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الايقاع واما عدم اللزوم من الثاني فان التكليف عنده اي الاشعري لا يتعلق الا بالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي هو غير مقدور له وفيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف لغير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتامل وانصف وقالوا ثالثا كلف الله ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلها ومنه اي بعض ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال كيف لا وهو اي التصديق بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق لعلم التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكلف ابو جهل بالمحال بالذات والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع انه من عند الله تعالى بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه صلوات الله عليه وآله واصحابه وابو جهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه لانه تصديق خبره وخلافه محال ولا يخرج الممكن عن الامكان بالعلم او خبر فانهما انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا كونه واجبا ولهذا القدر تم الجواب انتهى قال بعضهم لو علم ابو جهل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة ح ولم يتصف به المصنف وقال وما قيل لو علم انه لا يصدقه يسقط عنه التكليف ممنوع اي باطل فان الانسان لم يترك سدى الحال فلا يسقط عنه التكليف ابدا قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذا لم يكن اخبار من المقدورية فاخباره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون مانعا فتامل وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلا بانتفاء القدرة بل يقول ان الفائدة الخ

ان لا يتحقق ان لا يصح بعد ان علم المكلف بعدم الوقوع ... الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع
اجمالا فهو مكلف ايضا بتصديق عدم التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا لا اذا كان اجماليا فان التفصيل
الاجمالي ليس ملزوما بعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا صح منه فان هذا الاجمالي لا بد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم
يكن اجمالا له واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه يتحقق منه التصديق وقد فرض ان لا تصديق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق
وهو مستلزم بعدم التصديق فتدبر وهذا ليس حق الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق الاجمالي
وههنا اخذ هذا الاستلزام من غير تبيان والاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابي جهل التصديق ولو كان اجمالا وان كان كاذبا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا ولزوم
النقيض محال بالذات فافهم وايضا يلزم على الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعا فتدبر مسئلة الكافر مكلف
بالفروع عند الشافعية ومشائخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط واما التكليف بالعقوبات والمعاملات فاتفاق
بيننا وبينهم لعقد الامة عقد الذمة انما يقتضي ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنعقد وتنفسخ المعاملات كما ينعقد وينفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم
منه ان يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المواخذة في الاخرة بالفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان شئت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات
الا ان يقال ان المتروك لها صحة من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم من المشائخ متفقون
على التكليف بها وفي كتب الشافعية تحرير النزاع بهذا اذا انتفت شرائط وجوب الفعل فقد شرط الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وفاقا
تكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن هذا اثر في كتابنا وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه لا يليق بحال من يدعي الاسلام ان يقول
بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا وكذا الجنب بان لا يكون احد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف شاع لهم ان ينسبوا مثل هذا القول القطيع الى هولاء الاكابر اولي الايدي
والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف المراد ان محل النزاع فقال انما اختلفوا به اي الفروع في حق الاداء فرض
عليهم كالاعتقاد المفروض عليهم او انه فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشائخنا قائلون بالاول اي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية
كالشافعية القائلين به فيما قبول عليهما ... تركهم ما يجب لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشائخنا قائلون بالثاني
فعلية فقط اي فيحكمون بعصيرهم معاقبين بترك الاعتقاد بالفروع لا بترك ادائها فقد بان ان هذه مسئلة مبتدئة ليست مخرجة لمسئلة اخرى وبان ان
الفائدة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المواخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشائخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه اللهم الا في
اللفظ واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة المتمين على الكفر مخلدون في النار على حسب شارهم في الكفر يبقون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل
من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العذاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان
التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فمثل
عند البخاريين كمثل يهودي الحي تاثير الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعرض الله تعالى ليس شئ بقائهم في ... الى ولا لهم فاندفع ما قيل ان الكفر لا يصلح
مرفها بانتقاط التكليف نما فهم ولعلمنا ... ابي حنيفة واصحابه وانما المشائخ الاجتهادات استنبطوها من الفروع الفقهية فانهم اخذوا من قول الامام
محمد فيمن نذر صوم شهر مات ... بالاسلام بلا ... بعد الاسلام فعلم ان الكفر يبطل ... اداء العبادات وبيان التزام العزيمة قرينة فيبطله الردة فتجب

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة لكونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى اثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا لانه قربة لا غير لا سيما على انها
فان لعله ضمانة ما سلم قولا لكا مر فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سببا للوجوب مما هو سبب والرد وجوابه فيه ذكره صاحب الاسرار لا انه قد من سره ان الاسلام يجب
ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شئ وقال فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ صلاح الدين انها يجب على ان مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة وهو مسلم
ثم احرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانه ليست بواجبة عليه لو حلف ثم اسلم لا يلزمه الكفارة والكتابية
المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف وقال في حاشيته وفيه ما فيه اما في الاولى
فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنايته مجاوزة الميقات واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب اداء اذ لا فائدة فيه واما في الثالث فلان الاسلام
يجب وجوب محافظة الايمان واما الرابعة فانما يتاتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال صاحب الاسرار لا وجه لظهور الا عدم وجوب الغسل عليها
ويمكن ان يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا تمكن اداء الصلوة ولما لم يمكن الاداء ومنها تيسير الاصلاح لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتامل فيه
والا لصح التكليف لتكليفهم بالفروع لصحت منه فقد ادى لموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه فلزوم
باطل والحل انها اي العبادات تصح مقارنات الشرط هو الايمان كالمحدث لا يصح منه الصلوة اذ لا وجدت الطهارة والجواب انما لا يصح منه ابدا فانه بعد الايمان
لم يبق في ذمته شئ فاي شئ يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتامل فيه وثانيا لو وجب الفروع عليه لامكن الامتثال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
العبادة بدون الايمان لا يصح وبعده لا طلب فلا امتثال قلنا الامتثال ممكن حين الكفر فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يكن
بشرط الكفر والضرورية الشرطية بعدم صحة الامتثال لا ينافي الامكان الذاتي وينقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والا لزم اجتماع النقيضان
ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فيه تدبر وفيه ان الفرق بين مقتضى التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
ولا يتصور ههنا اي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال
لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتامل وثالثا لو كان
الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفريغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب اي يهدم ما قبله من الذنوب
والجنايات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي القضاء بامر جديد فلم يوجد فانتفت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضرورة
الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر ان قوله وبامر جديد غير محرز ولنا ثبت الايات اي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما
كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي يؤدي الزكوة فعلم ان
ترك الصلوة والزكوة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا تاويل بعيد فان الذمة مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام
مندوب فكيف ينتهض سببا لسلوك النار بل سبب سلوكهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية اي ذكر لوازمه والارادة للمعنى والله اعلم ما تساءلون عن
سبب سلوكها النار مع انه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا ان
يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكوة قبل الهجرة فح يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى فويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فان هذه الاية ايضا مكية بل المعنى فويل للمشركين الذين لا يكونون اهل التطهير للقلب [illegible] ومنها قوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام اللفظ والمؤمنين فالكل مامورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذا [illegible] وقد روي عن الامام الهمام في الوصايا
الناس في ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلثة ايضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مامور بالاقرار والثاني بالاخلاص

والثالث بالاعمال العرفية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الآية ح لا دليل اصلا فتدبر ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب ان على الكفار ايضا والتاويل في الكل بعيد لا بعد فيما ذكرنا من التاويلين واما الثالث فيأولون بالتخصيص ان ظهر مخصص بعيد فالا فكما قال هذا واما العلم مسئلة لا تكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة قائلين بتعلقه بالعدم ايضا وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى فكشف المسئلة الكشاف فقال لا نزاع لاحد في عدم الفعل بعدم المشية فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب بل النزاع في عدم الفعل للمشية المتعلقة به بل عدمه في الواقع بهذه الصفة لا هو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب لو تحقق فنحن نقول لا يتعلق به اي العدم المشية بالذات فليس العدم الناشي عن المشية متحققا في الواقع لانها اي المشية تقتضي الشيئية وهو ظاهر والعدم من حيث هو هو لا شيء محض فلا يتعلق المشية به فلا سبيل اليه اي لعدم الا بتعلقها اي المشية بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك فالتخيير بالذات في حق المكلف المانع عنه توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه امر المكلف به ومن ههنا اندفع لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا على عدمه لا فعل الحرام واذ ليس في النهي الا مطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشرية كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه وهو اي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورا معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان اثر القدرة الاستمرار فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم والا اي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة او بما يتحقق علة لا تحقق باخرى فاندفع ما اورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم ازلي وثابت قبل القدرة فلا يكون اثرا لها بانه يجوز ان يكون استمراره وبقاؤه اثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العلة انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعرف ولهذا اي لاجل ان العدم لا يكون الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما تتعلق بالكف عرفوا بان شاء فعل وان شاء ترك فعرفوا الترك الذي هو الفعل على المشية دون ان يقولوا ان شاء لم يفعل وان لم يشاء لم يفعل فيقال اذا كان الكف واجبا مطلقا فحين الغفلة عن المنهي عنه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب مرارا بترك هذا الواجب قلنا لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبعد الشعور يجب العزم والا يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه انه يلزم ان يكون الرجل الشاعر للزنا اذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الديني يحكم بخلافه الا ان يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة ليس بكسب والحق ان الجواب المذكور متزلزل والحق في الجواب ان الكف انما وجب لتحصيل حكمه عدم المنهي وحين الغفلة اذا تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا والحاصل اي حاصل البحث ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالمقدور اي بالفعل المقدور وهو في النهي الكف في النهي واما عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور لا يستمر بعدم تعلق القدرة به فكان تاركا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون عدم الامتثال تارة بفعل المقدور ايضا اذا كان المقدور شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام وذلك لانه كسب القدرة شرا فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلعدمه اي لكونه معدوما غير متعلق لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب وانما [illegible] عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه والكف ليس [illegible] لان المؤاخذة [illegible] بالظاهر اشار اليه بقوله لانه [illegible] فان الاثم قد يكون بعدم المقدور اذا كان واجبا ونفي ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا [illegible] قالوا من [illegible] الى الزنا فلم يفعل مدح على عدم الفعل بقوله تعالى

وان تحقق مقاومة دعوى النفس عن الهوى فان المجتهد المادي من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى الموج اليه قلنا مع انه يتوجه على عدم الفعل لم يبح
للمكلف عنه بدا و هو ظاهر مسئلة تنسب الى الاشعري ان التكليف قبل الفعل و فيه الى ان هذا لم يثبت عنه نصا و لعلهم اخذوه من قوله القدرة مع الفعل ان
الشرط مع المشروط و فيه ما فيه و هو ان هذا القول المنسوب اليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا و ح يلزم نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
لم يوجد بل لا يكون العاصي مكلفا اصلا و لا استحقاقه فوق هذا و يلزم ايضا نفي امتثال فانه الايمان كما مكلف و هو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف
و لا العلم بالتكليف ايضا قبل الفعل حاليه لا يصح نية اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد و مع ذلك الفساد قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج و لله در الامام حيث
قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه بان يقول هذا مذهبي و قال في الاحكام في تحرير النزاع التكليف ثابت قبله اي الفعل البتة لا ينكره الاشعري و ينقطع
بعده اتفاقا و يؤيده ايضا البتة و انما النزاع في بقائه حال اي هو باق حال حدوثه قال به الاشعري و ابطل بانه تكليف بايجاد الموجود و رد بان ايجاد
الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع و المص قرر بنمط آخر و قال و هو باطل لانه كما يقول الطلب باق حين وجود المط و هو اي طلب الموجود باطل بالضرورة كما مر
و قد يأول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة و لا شك في بقائه و ح لا يرد شيء و القول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان
اشتغال الذمة بالامر المتحقق ما يفعل فافهم و ما يقال التصحيح ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع و هو يتحدث شيئا فشيئا على التدريج فيلزم
مقارنتها بحدوث و لا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فمع انه لا يتم في الآنيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان
ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء حيث اجزاء الفعل كل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به و هذا
ظاهر فان قلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع و انما كان الطلب المتعلق به ذا اجزاء بالعرض و الطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب
الخصم قلت ان الطلب للمجموع بما هو قبل حدوثه ليس في اول الاجزاء و لم يوجد بعض اجزائه بعد و كذا كل جزء قبله فلا معتبر اصلا فتامل و تشكر الاله
قالوا الفعل مقدور ح اي حين وجوده لانه اثر القدرة و ما اثرها مقدور و اذا كان مقدورا فيصح التكليف به في هذا الحين اذ لا مانع من التكليف الا عدم القدرة
و قد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تاثير للقدرة عندكم اصلا الا في الكسب الا في الايجاد و لما كان هذا الجواب جدليا و فاسدا ايضا لانه اراد باثر القدرة ما تعلق
به القدرة المتوهمة اللتي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به و اجاب بعد تسليمه فقال و لو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلا نسلم
انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد و الواجب لا يكون مقدورا و لما كان هذا ايضا فاسدا لانهم يجوزون الوجود من
غير وجوب و ترجيح المختار احد المتساويين و لهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى المبدي عز و جل فالكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
باطل و كذا الترجيح من غير رجحان و تصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا بل لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
و عدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا و اجاب بوجه آخر فقال و لو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب
الموجود ايضا مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بيننا اهل السنة القامعين للبدعة و اكثر اهل الاهواء ايضا لو اتفقنا و ان خالفونا في كيفية تاثير القدرة
لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا معشر الماتريدية و عند المعتزلة موجودة و معه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا و هو قبل
المشروط تدبر فانه لقائل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع و لا يجب بحسب الزمان و كان الكلام فيه ففيه غلط فاشتراك الاسم
و لعل هذا مبني على مقالة المتكلمين ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية و ان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد
و لذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما و لنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة و لا
تكليف لغير المقدور و لا يصح الى قول من يرى التكليف المحال اتفاقا و اجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا

للقدرة او يكون مقدوره متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور البتة فيصح التكليف كما في المواقف فالعلت
فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم
اقول الايمان مقدور للكافر البتة اذ ليس كخلق الجواهر اتفاقا فانه فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل ان يعطى قدرة متعلقة بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة
وعندهم كالمقيد الغير القادر عليها لا بل عندنا كالمقيد اذ المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك كذا الكافر قادر على الايمان
لكن بسوء العقائد منعه عن صرف القدرة اليه وعندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والتفرقة بين ايمان الكافر وحركة الزمن ضرورية وانكارها
مكابرة اعلم ان القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها او يخلق الله تعالى عنده يسمى استطاعة وهو مع الفعل البتة كما روي
عن الامام الهمام ابي حنيفة ولعل مراد الاشعري هذا واما انكاره القدرة اسا فالاشعري اجل من ان يتفوه به فضلا عن ان يتخذه مذهبا لكن لما جاز الاتباع
نسبوا اليه ما توسعوا في مراده فهموا ان القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه ايضا وهذا والله اعلم
الحال عبارة الاشعرية قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب دون وجود متعلق بهذا النحو من التعلق بدون المتعلق محال وهذا الدليل
ايضا يرشدك الى ان مرادهم الاستطاعة المذكورة قلنا اولا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيها مع انها ليست مع المقدور والا لزم
قدم العالم وثانيا لا نسلم انها متعلقة بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور وقالوا ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت
على الفعل لعدمت عنده فلم تتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولم تقم عليه دليل ولو سلم عدم البقاء فالشرط
في التكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي متقدمة على الفعل الاخرى ملبس بنفسها وقالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبلها اي قبل نفسه فلا يكون مقدورا
قبله فاذن ليس القدرة قبل الفعل وهو فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل ايضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان
وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر **فرع** القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم
لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة مطلقا لا معا ليكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بدلا في زمانين بل قدرة هذا الضد غير
قدرة الضد الاخر **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة مفسرة بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة حقيقة
صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا للصحة لازمة سلامة الالات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة فاضلة عليها تفضلا منه تعالى
بالتيسير وهي صفة بها يقدر الانسان مع يسر فلا بد هناك صحة اسباب التيسير والقدرة الاولى شرط في اداء كل واجب لكن امكان الفعل بها مع العزم غالبا
وقوعا قالوا يجب على القادر الاداء لو في اداء الواجب المشروط بهذه القدرة فقط عينا لا لاجل وجوب القضاء فان فات الواجب منه بلا تقصير لم يأثم
ووجب القضاء ان كان له خلف والا يكن له خلف كالعبد فلا قضاء بعد سقوط الاثم بعدم التقصير وان قصر وفوت القضاء اثم مطلقا سواء كان له خلف
ووجب القضاء اداء وان لم يكن الفعل بها مع العزم غالبا وقوعا وجب الاداء لا بعينه بل لترتب عليه القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع
الواجب خلافا لزفر فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لا اعتباره توهما يحتمله للاداء حتى يقدر المكلف قادرا اعادة كيف لا واي فرق بين
الاداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة وقال في التحرير وانما يجب عليه انه لا قطع بالاخير
اي بكونه اخير الامكان الامتداد بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حين غزا الجبابرة وكادت الشمس
تغرب فقال للشمس قفي حتى لا يدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال وهي ما غربت وعن سليمان على نبينا وآله الصلوة والسلام حين فاتت صلوة العصر
لغفلة اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتضييق لقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلتزم عدم القطع واي دليل على امتناعه ويلزم ايضا الامتداد

اما بزوال او الاجزاء التي تسع الوقت وجميع ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اي باشتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء ولانه قد امتد
وانقسم وفيه ان لمانع ان يختار الشق الاول ويقول ان المظنون يمكن ان لا يبقى اخير الاحتمال الامتداد وفيه المقدر شرعا بالزوال والاجزاء فيه تحتمل مان
الوقوف في زمان الحركة من بلوغ الظل مثليه الى الغروب واما قوله ولا نزاع فيه فنعم فان الكلام في المضيق ظنا ويلزم اليقين المناط ههنا الاخير الواقعي
لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاول في الجزء الاخير الذي لا يسع الصلوة في الواقع بل يجب عليه شئ واما ظهور الامتداد او بابقاء الشمس فتسع
الوقت ويجب الاداء عتيا بالاتفاق وفيه ان المقصود لا القطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد والابقاء فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة
وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة
يكفي لوجوب الاصل ثم وعاتم العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس
كما كان لسليمان صلوات الله عليه فالاولى ان يقال لا القطع بالقضاء الاخير لاحتمال البقاء فان قلت لا ينفع البقاء اذ لا تحصل الصلوة مع امتداد في مثل
هذا الصغير اجاب بقوله وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ممنوع مستند بان مراتب الشريعة غير واقفة عنده وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد
بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فهو يلزم صحة البقاء على جزء الزمان هو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه فعليه ما اورد على
التحرير واما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا يجوز له على فرض الجزء الذي لا يتجزى فانه يلزم صحة الانقسام نعم يصح على راي لا اتصال
لان الشريعة غير واقفة عليه عند رايهم واما ثالثا فلان المحذور باق اذ لا يبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على
العلم لوجوده لا العلم بالقضاء فتامل وهو غير واقف لان حقيقة التضييق ان لا يفضل الوقت ان اداه وانقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان
قبله احتمال الفصل وهذا كله جدل فانه لا يلزم من التنبيه الا الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في
تقرير الكلام القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير او ورد ان الجزء الاخير لا يصلح
للاداء فلا بد في السبب من الملاءمة ولا اقل من امكانها وبانه يشكل حينئذ بسبب الاداء والقضاء معا اجاب صاحب مطلع الاسرار الالهية عن الاول
بان الملاءمة بين السبب والمسبب [illegible] كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للملاءمة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين
ان نفس الوجوب للاداء [illegible] ثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر تحقيقه فتذكر لكن يبقى ههنا كلام [illegible] هو ان القضاء بالسبب الى وجوب
في الذمة وان كان جبرا لكن لا يكون الا لما يكون صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب [illegible] فائدة الوجوب صحة الاداء
وهذا غير ممكن فان الوقت لا يتسع له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في الاداء كما لا يخفى هذا والله اعلم باحكامه او بترتب على
وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لانه انما وجب قضاؤه صيانة لما وجب [illegible] لما وجب الجزء من الواجب الذي
يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا ان [illegible] لان الشرع انما امرنا بالصلوة في
هذه الاوقات لا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل فاذا [illegible] فاتت شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت
الاخير بخلاف النفل المفسد فان المشروع يتحقق [illegible] صيانة بالاتمام [illegible] قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن لا
في المختار فتدبر والضعف واما القدرة التامة فشرط لوجوب [illegible] الواجبات المشروطة بها حتى
لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب من الذمة بخلاف الممكنة [illegible] لا يسقط الواجب [illegible] سقط الاثم [illegible]

مشغولة ولو اخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فات النصاب فيهما
قدرة ممكنة ولا غسل الا بالتيمم كذا قالوا كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه شيء قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا اليسر مرة بعد الحول وهو يسر
اخر وبهذا اي لكونها بالقدرة الميسرة تسقط وجوبها بالهلاك اي هلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا ولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا المال
مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة
لامرين لكن لا يلزم منه ثبوت يسر اخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر اخر ولا باس
به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم واليه يقتضي الى فوات اداء الزكوة فان له ان يؤخر الى اخر العمر ويفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فيسقط
الوجوب فلا يجب عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا ماداه كان وجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجبت على تقدير الهلاك يبقى عرامة بل لا يؤدي الا الى الفوت من الشرع فلا باس فتامل مسئلة لا تشترط
القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبه عندنا لان الاشتراط اي لا شتراط القدرة للوجوب انما هو لاتحاد التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب
الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سببه وجوبا قضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب بتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب لما ان وجوب الاداء فانه طلب مثله وانكان السبب فيهما
واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا اما عندنا انه بفعل القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف
متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة للقضاء بجواز ان يكون بقاء
القدرة شرطا للبقاء والواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ماض ههنا فان التكليف به يتوقف على
تصور الايقاع وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التاثيم لا التكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء وفيه
القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بلا عذر وقد اجمع
على التاثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلوة القضاء وصياما الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم ياثم اذ التاخير
كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات الغير
القضاء القدرة فان له ان يؤخر الى اخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياثم اللهم الا ان يلتزم هؤلاء عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب
ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان التاخير الجائز التاخير الى اخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعله التاخير الغير المشروع فيجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون له التاخير الى اخر اوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله تخصيص لا يكلف الله الاية نفسا الا وسعها بالاول
فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خص بنصوص قضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم يخص تلك
النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه او نقول
اذا وجب الواجب في العجز والاخير لكن صار اهلا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مشكل بعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والعبد اعلم بالصواب وهذا غير وارد لانهم يؤثمون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد القضاء والوقت فامر تنظر بينهما

باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فيقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب ما ثبت وكان قادرا على تفريغها ولم تتفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطولب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال او التوجه المغفرة او الاثم وهذا امر معقول ولا يرد عليه شيء وتم الدليلان تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به امر بتفريغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف ابتداء وهذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولب مع عدم القدرة على تفريغها قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط لوجوبهما اداء عينا وانها اخر الى النفس الاخير تتوجه بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل يترتب عليه الخلف وهو الايصاء والاثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر والحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له اداء كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه الفهم فلان اراد وانه القدرة فكلامه تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال ✽

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف مسئلة فهم المكلف خطابه شرط التكليف عند الجمهور فهم النفس التصور بلا التصديق والا لم يكن الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل بشرعية الحكم فالايمان موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا يلزم عليه وافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال قيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع شيء من كلفه امتثالا لاجل وقوع الامتثال كما يراه معتبر التكليف بالمنع او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل ويبشر بالامتثال كما يراه قائلوا التكليف بالمنع وهو اي الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له ممتنع لانه اي الايقاع امتثالا والابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر وهذا لا ينتقض من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على ان طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال الا في زمان عدمه ليس الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعي استحالته في زمانه وان اريد ان طلبا لوقوع منه محال في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور الامتثال او الابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه اي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدمه فتم المطلوب واستدل لو صح تكليف الغافل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع بينهما الا عدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع الا عدم الفهم بل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه وهذا غير واف بقضاء الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سواسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والا صح تكليف البهيمة اقول انا لا نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط الفهم هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس ابعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت الالزام بل لا بد من نقل عنهم فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له بل الحق في المنع على رايهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة ليس ابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ قد اجاز وهذا فليجز ذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة ممنوع تامل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فرده لا غير والروح

[illegible]

ايضا جسم مؤلف منها عند الشيخ بعدم ثبوت الجزء فلا تصور ثمة التأليف فتامل ان كل شيء مخلوق الله تعالى اختيارا والله قادر على كل شيء فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم فيها استعداد الفهم ايضا فلا وجه لا بد او مانع عدم الفهم فيها فتامل فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد العادي و البهيمة استعداد العادي غير مسلم هذا المجنون تكليف العاقل قالوا اولا لا تمت السكران حيث اعتبر طلاقه و ايلاؤه هو غافل فيصح تكليفه لي وقت قلنا لا نسلم ان اعتبار الطلاق تكليف بل هو من ربط المسببات باسبابها فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران ثبت حبرا وصارت الزوجية اجنبية كالصوم يجب في الذمة جبرا لشهود الشهر والنائم ليس مكلفا بالاداء كالحيض لكن على هذا يجب ان لا يكلف بالكف عنها فلو وطئها اثم ثم قال مطلع الاسرار لا بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا ان السكر محرم افضى الى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم اقول يشكل بصحة اسلامه ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار والاعتقاد لا يتصور منه فرع الفعل لان لا يصح الاسلام من السكران الذي لا نوع من الفعل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكالا وهو ممكن منه فتامل والحق في الجواب ان السكران من محرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شيء بل مكلف زجرا بمعنى انه يجازى مثل جزاء العاصي لاجل الزجر فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما ويترتب احكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ولو اخذ بترك العبادات الواجبة فيلزم من الاحكام كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه يأتي ما يأتي من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يرتكبه فلا يأتي بهذه القبائح فالقبائح كلها باختياره حكما يسقط القبول ثم لا يرد انه للتكليف ولو جوز ذا لا نه ان كان ذا عقل يسير فاهم للخطاب لتطبيقه للتكليف والا فلا وجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء الا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى ممن لا قصد له ولكانه لزوم بلا التزام لها ولزوم الكفر ليس بكفر ابل الالتزام انما اعتبر بالقصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة ان هذا في القضاء فقط قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فكلف في حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول لا نسلم انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لما يقيده حده باختلاط الكلام والهذيان وظاهر انه في هذه الحالة شاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال اصلا اجاب بقوله واعتبار ابي حنيفة رح عدم التمييز في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحد اهم لان مبناه على الدرء ونحن مامورون بان ندرءه بادنى الشبهات فاعتبر درجة الشديدة فان الضعيف قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران نائما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال معنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تتيقنوا ما تقولون وهذا الذي ذكرنا تاويل فيه فان العلم في الآية اليقين الواقع لا غير الا مجازا وفي بعض النسخ وهذا تاويل لا يظهر وجهه ولعله من سهو الناسخ الا ان يريد ان هذا تاويل التفسير فانه بالراي حرام والحق التزموا التاويل بانه نهي عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما هذا فان قلت لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلوة اي لا تسكروا وقت الصلوة فيصلون وانتم سكارى ووقع في تلك القضية فتركوا وقت الصلوة وابقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا في اوقات تقرب اوقات الصلوة فتدبر مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة ولما كان القياد منه انه مكلف تنجيزا [illegible] اشار بقوله المراد منه التعليق اقول اي التعلق بشرط وجوده لا التنجيزي الشفاهي قيل الاشعرية ينقضون بهذا مما يرد عليهم لو كان المعدوم مكلفا [illegible] بانه يكون مكلفا [illegible] عليهم ان المعدوم لا يجب عليه شيء اولا وان ثبت قلت حل [illegible] يجوز الترك فان المعدوم

تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فالتكليف ازلي وانما التعلق داخل في حقيقة
التكليف وان لا تعلق في العدم فلا تكليف واما نحن فلا يرد علينا لانا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس اما الايجاب من
غير وجوب ففي المعدوم واما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روي عن الامام الهمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخيار الذي يعتقد الامال بالاعتقاد
صاحب المكرر رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد بشرط الاهلية
لتعلق به الحكم ولهذا المعنى النائم ايضا مكلف عندهم ونحن لا ننكر ذلك فان اراد هذا الحبر في التفريق الوجوب السابق حتما انه لم يثبت حتما على المعدوم
ولا يلزم منه انتفاء الايجاب والتقتضي الايجاد ذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انتفاء احدهما مع بقاء الاخر كيف والوجوب عندهم هو تعين
الفعل ماخوذا مع التعلق بالمامور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب واما الايجاب فمعنى اقتضاء الفعل ممن هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابدا
واما الوجوب والايجاب الاذان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في المدرك عندهم وان اراد الوجوب العقلي بحيثيات ان المعدوم في الازل يجب
عليه المامورات وجوبا عقليا لاستحالة الاذهان فيقال الوجوب والايجاب العقليان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمتحير ان يساوي
الانزال في المعنيين الايجاب المتنجز لتعلق التنجيز فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وايضا فقد مر الجواب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجوب
السابق على الشرع فمذهب مشائخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي لكن حاصلها ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم
منه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى وورود الشرع يعلم لا انما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الامر في بعض الاحكام فتدبر
لنا ولا يمكن المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق ولو تعلقا ازليا واذ لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به
والتالي باطل بل جواز لي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فيه ما فيه لانه لا يتم
على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا وليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام
المبدء فان متكلم مشتق من التكلم وهو خلق صفة لغة ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى
كذا في الحاشية والحق على المستيقظ بان مخالفة الحمقاء لا يضر التمامية كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للترتب والارتياب
فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات ولم
يجوز خلاف مله على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء وسئل الامام
الهمام جعفر ابن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوه آبائه الكرام عن القرآن بل هو خالق او مخلوق فاجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالجملة
مسألة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليها اجماعا قطعيا الا شعر مخالفة الحمقاء فيه وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى
فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما لزم امر ونهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر والمامور لا سفه وعبث وهذا الالزام عليهم في الكلام اللفظي ايضا
فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلعم انه بحيث في التورية قبل ان يخلق آدم باربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى
وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب في الازل تنجيزا لا نقول اما لو كان بمعنى
سيكون متعلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كامر الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم في حقنا وبهذا اندفع ما قيل انه لا يصح
تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا وان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه والتعلق اضافة بين
الامر والمامور وذلك الاندفاع لان الامتناع المذكور في التعلق التنجيزي واما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

فيلغي له العلم فتدبر فانه جلي وبذكر قيل في الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا يتصف لها الكيف والكلام المتضمن من الصفات دون الافعال فلا يتصف بهما فلزوم السفه والعبث ممنوع اقول لا بل يتصف لبعض الصفات ايضا كيف لا الامر طلب يتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة اي من اهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعري ذهب متخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ولا نهيا او غيرهما من الاخبار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بينهما والاقسام حادثة وقد رأيت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الرأي مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما انواع للكلام ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها انواعه بل انها عوارضه بحسب عروض التعلق وهو حادث ويجوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد بعين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانا سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال قطعا انه كان التقسيم باعتبار العوارض اذ قال لو وجد المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو بط لا يعقل مع انه يلزم خلاف الفرض فهذا اذ قال ان القديم هو المشترك بحث فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد لا اختلاف فيه في ذاته ولا اقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات وبما قال القطان ان نفس في الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فقوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينها بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى ان قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام واما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي الا تحقق الاقسام فيما يستقبل فيه ان التخاطب لا يكون الا في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الازل لا يمنعه صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك ان تقول انه سبحانه لما علم في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مامورون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال ايضا لانه لم يعلم الله ذلك وهو بط فتعين الثاني فثبت الامر والتعين ايضا ان فلزم وجود قسم ما والصفة لا يكون المعدوم مطلقا اي حين وجد الكلام لم يصر امرا ونهيا ولا شيئا من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بفعل المكلف وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مطلقا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح الخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان لما قال هذا الكلام متخلصا عن الايراد المذكور الا ان لقي المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فما تخلص بهذا والحق انه لا خلاف بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقي كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله اراد بالامر والنهي المنفيين الامر والنهي المنجزان مع مرجع الى ما ذهب اليه الجمهور ولا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة والمعتزلة قالوا لو كان الخطاب ازليا لزم قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان التعلق يريد فيه المتعلق بعدد والجواب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي الخطاب صفة واحدة ازلية لا تعدد كالعلم والقدرة وانقسامه الى الافراد والانواع بحسب المتعلقات لا يختلف باختلاف الذاتيات هذا كانقسامها فان قلت هب ان التعدد فيه بحسب المتعلقات اعتباري لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها خط من التحقق الواقعي والا لزم كون الاوامر والنواهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت نعني كونها واقعية ان الخطاب اذا

الى متعلقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التعيين فتامل ثم الاتكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون من
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة فهم متناهون ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال
بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي ذا التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احترز به عما لم يتم شرائط وجوبه اذ ظاهر انه لا يصح وجوبه
وتكليفه به عند احد اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وقته ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط
ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة
والامام في الحاشية منها بتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا ما لا يتبادر كانتفاء
الارادة لايمان ابي جهل وهذا لا خلاف فيه انهما فعلى هذا الاختلاف في المغني فانه ظاهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التميز واما شرائط
الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صورة الجهل من الآمر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه من ارادة قديمة او
المعتزلة فقد اتحدا ما علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقلوا ههنا كمثل لاتفاق
لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع لما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث
قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة
الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على التحقيق
والنظر في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد
الاجماع نعم ان لم يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون الكافر
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير تعذيبهم وكفرهم ظلما
لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا المامور به المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح
التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مستويا للمكلف والتالي باطل وكذا المقدم
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
العلم القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب
النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية وبنية النفل فانقلبت الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل
ليعرفوه لانهم اصحاب فحص عظيم فما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالحق في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا
في المطلوب ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم انه ظن وجود الشرط وامكن تداركه
ايضا غير واف لان في اكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا ما عدم شرطه غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط
مح والامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية قلنا ان
اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اردتم

غير ممكن بسبب عدم الشرط لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة والشرط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي الامتناع لغيره وقلنا
ايضا منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غيره فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف
به ايضا وفيه ان التكليف يصح بالمحال عندنا الجهل لا لاستحالة وقد مر الاشارة لكن لا يصح ان يكون المحال مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من ضروريات
كونه مطلوبا فتدبر وقالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل لمانع الا هو وعلم من على
زعمكم واللازم باطل اتفاقا اذ لا يصح مع علم المامور قلنا اولا لبطلان اللازم ممنوع فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا انما لم يكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه انه تحقق الابتلاء فان عزم وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب
والا لا هذا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بل قد مر من المصـ مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين
عليه السلام اذ كان ابن ... وهو ابن سبع او ثمان او عشر وكل احوال الصبا وقبل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الاخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع وانما تم لو ثبت عدم توريثه اياه اباطالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب اما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه مع الابية لا يدل على
القبول في نفسه اجاب المصـ عن الاول بان صحة الايمان في حق الاخرة على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بالصلوة كالفرائض قبلنا بالاسلام
وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الاخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا بالخصوص لا نسلم بل بفرق مع
... بغير تام لان التابع قابل القبول للاحكام دون الصبي والجواب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل
ظاهر كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد تبين تصحيح ايمان امير المؤمنين
التفرقة بين احكام الدنيا والاخرة غير صحيح هذا ما عندي واما الاشكال الثاني ففساده ظاهر فان احاديث كفره شهرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد بن الباقر كرم الله وجهه
ووجه آبائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركنا نصيبا في الشعب كذا في موطا الامام مالك رحمه
... انه ... في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ...
الاسلام امير المؤمنين مشكل جدا فانه سيجيء عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان المناط
للتمييز وكان ايمان امير المؤمنين مكلفا به اول ايمانا عند البعض وان كان غير صحيح عند الحذاق الا اولى في الصبيان فايمانه ايمان المكلف
فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى مما يجيء ان الحجر من الشرع لم يوجد والا يلحق فيصح فينقطع الولاية بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا ثبوت وجوب الاداء فان التكليف ... فاذا اسلم
وقع فرضا مسقطا لما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء والتفريغ الذمة ... انما ولنا
اي نفس الوجوب شمس الائمة بعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب بسببيته في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه ذاتا اي حكم
نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء من الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لفظ الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتامل

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم لما تفاوتت الافهام الى انه لا الفهم فقط بين سائر بالايخلو عن الخطاب يحمل ذي الفهم لا بغير وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يناط التكليف بكل قدر من العقول بل حكمه تقتضت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا اي غير مجنون لانه مظنة لكمال العقل فالتكليف دائر عليه وجودا او عدما الا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من نقص عقله من بعض المراهقين كالسفر انيط به الحكم لكونه مظنة للمشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز نقي هذا تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب حادثي على الصبي ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي اعظم مشائخنا واكبر مشائخ العراق كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اي وجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقاب تركه وخلافا للقاضي الامام ابي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبي بقصور البدن ولعلهم قال بالسقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اي حساب المواخذة ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى بخصوص الصبي لغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان للكفرة في النار فانقلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا الامر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحة لا للوجوب فانقلت لما كان الصبي غير مكلف لا ايتاء ولا الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فما بين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان حرمة الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متناثرة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغيره فلذلك اجاب عن الثاني بقوله وضربه بعشرة على الصلوة تاديبا اي ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد لا تكليفا اي ضربه لاجل ان يعتاد وهذا لانهم مكلفون ولنا ثانيا عدم القبل نكاح المراهقة لعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تسئل عنه لانفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن مامورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ ان هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشائخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها سهيت عن الكافر صريحا ولبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان ليعقل في صورة عدم الوصف ايضا وينفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط لما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان بالشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف يعذبها والا لا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب انه لم تقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء واما نفس الوجوب فالكلام فلا يضرنا ولنا على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية واجبا عليهم سقط الوجوب دفعا للحرج لما هو مذهبه لكان الصبي الآتي به مؤديا للواجب لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعذر كالمسافر اذا صام واللازم هو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فان قيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ وبحث لا يذكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا هذا ايضا قال في الجواب وليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها يأثم في الاتيان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح

ان تعلق الحكم بكمال العقل والبدن اي كونه عاقلا بالغا فيلزم وجوب الاداء وقاصرة لقصور احدهما كالصبي العاقل فانه بذمة قاصرة والمعتوه البالغ لقصور
عقله والثابت معها اي القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما قدمنا والتفصيل في الصبي وقياس عليه المعتوه ان لا يكون مع القاصرة اما حق الله وهو ما ليس
فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض اي لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اي امر فيه تحسين وتقبيح
واما حق العبد وهو الذي يرعى فيه مصالح العبد في الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه ودائر بينهما قد ينفع وقد يضر الاول كالايمان
فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما سعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم
ومعززا بين الانام واذا كان نافعا فيصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبر وجعله كلا ايمان قال وحجر
من الشارع لم يرجع به ولا يليق به فان الحكم لا يليق به ان يحجر عما مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وحرمة
النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على اياته بل لكفر القريب والزوجة فان كفرهما مع ايمانه الموجب
للتنافي فصل لا يمين او جنب لك وما اشتهر فيما بين ان الحادث انما يضاف الى اقرب الاسباب فليس عاما بل فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح
لنسبة المضار اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلوا احد من الضررين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فهو سعادة ابدية وكم من شئ يثبت
تبعا الشئ ولا يثبت قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق عليه ولا يملك الصبي العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل النفع الكثير
وجواب اخر انا لا نسلم ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر والثاني اي القبيح
المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام
وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحسانا عندنا وهذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا و في احكام الاخرة يصح اتفاقا حتى
لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا في عجاب فاي مرحمة في التعذيب ولا يناسب
وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية
العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل لكافر يتبعه الام وهذا غير بعيد في قول
الامام لما مر انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن يابى عنه استدلال الاشعرية وروي بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يبتلي بالنار اياهم ويامر الدخول
فيه فمن اطاع يجده بردا ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعله اراد اتفاق ابي يوسف والشافعي معهما ووجه الاستحسان ان الكفر
محظور مطلقا قبيح دائما وقد قام به فجعل شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محلا للرحمة لاجل الصبي وان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه
محلا للرحمة لان المرحمة على الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته فتبين امراته المؤمنة ويحرم الميراث بالردة فان قلت فليم
يقتل بالردة قال وانما لم يقتل بل قيد لانه ليس القتل للمرتد بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهلها وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت
في الصحيحين فان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا القتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده
ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه ان الشبهة الدارئة
القتل هو الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر
الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبر واسقوطه مرة شبهة في عوده لكان له وجه كفى فتدبر والثالث هو الحسن والقبيح
كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات دون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وفي حق عليه

فلا يصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته اياها اي بعضها فانه الصحيح اقتياده الصوم للثواب والاعتياد ولا عهدة عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم جزاء محظور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان من العبادات مالية كالزكوة لا تصح منه لان فيه ضرر امع لعدم الوجوب وانه مم عن التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يستضر بالعقوبات فيختص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه وكذلك اي لاجل ان النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي يجب اجرة الصبي المحجور اذا استاجر نفسه وفرغ من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذ كان الصبي حرا لان بطلان عقده انما كان لاحتمال الضرر المتفق فاذا فرغ من العمل يبقى النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسه فيجب له الاجرة بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه فملك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي الرضخ بالخاء المعجمة وهو مال اقل من السهم من الغنيمة مع عدم جواز شهود القتال اي القتل بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الخراج مع عدم الوجوب عليه واما حال اخذ الغنيمة فنفع محض والخامس هو الضار المحض كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره فصار هذا لصبي امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي لدفع الضرر بانضمام رائه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتامل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرءته لا يكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر فيه اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر وانما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن ربما ينشاء من الزوجة مضرات عظيمة فيحتاج لاضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا فان هذا اشبه بالصواب والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة اصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من المليء فانه تبرع لانفع فيه اصلا قال وانما يجوز اقراض القاضي ماله من الملي لالانه تبرع بل لانه حفظ له لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك مع قدرة الاقتضاء وعلمه فلا احتمال للجحود وههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كالعزل القاضي اداء فلاس المديون او غيبته منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية المرباتية لا يوخذ بهذه الرواية لظهور الجناية اليوم في القضاء فافهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية ووجهها انه نوع من الحفظ لانه يصير في يد ضمين قادر على الاداء ووجه الاولى انه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضي فان علمه ملزم فلا يضر الجحود والسادس وهو الدائر بين الضرر والنفع كالاجارة والبيع وغيرهما من المعاوضات ففيها نفع لاحتمالها الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارة المال والبدل والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم يفوض اليه هذه العقود مع حاجته لئلا يقع في ضرر بل ولي عليه من هو اشفق به فبانضمام رأيه اي هذا الولي يندفع تلك الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود ومعه تم عند الامام ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود بغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية في اخرى لا تملك لان الولي متهم في الاذن بجواز ان اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر لان الاذن مظنة مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المترفه

انه منفك عن الحكم فيثبت الرخص فتدبر والله اعلم باحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشائخنا الكرام والمصنف اهمل الاكثر منها واشار الى البعض في الجملة ونحن نذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول الجهل الذي يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الظاهر اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذرا بحال بل يؤاخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق او اخذ الجزية وبعد قبولها يكون حجتهم دافعة بما فعلوا بشرط ان يكون في دينهم الباطل جائزا الا كالربوا فانها محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يجد سارهم واقعة للخطاب ايضا عندنا خلافا للشافعي رح كان الخطاب النازل لم يتوجه عليهم فيسقط بقوم الجزية في حقهم فيضمن بالاتلافات وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا بمرافعتهما الينا ويثبت نسب الاولاد منهما ويجبر على اعطاء النفقة ولا يحد ويصير محصنا بالوطي اذا اسلم بعده وقالا لا ينفذ ويفسخ جبرا ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا يثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصلي والحكم في المحارم الحرمة فيبقى كما كانت في الربوا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية ايضا لكن المكابرة فيه اول منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئة منسوبة الى الكتاب او السنة وهذا الجهل لفرق اتصاله من اهل الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تاثير له على جهلهم فان لنا ان نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال اهل الحق بالتاويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويؤخذ دية بقصاص وحد الا انه اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بالقتل للعادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن بالهم بالاخذ حال القتال او الاستهلاك الضياع واما اذا كانت قائمة يجب الرد الثالث جهل ناشئ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع متروك التسمية عامدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا الناكحة زوجا آخر بغير الذائقة عسيلته كما حكي عن سعيد ابن المسيب الرابع اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل ناشئ عن شبهة وخطاء كما وطئ اجنبية يظن انها زوجته او وطي جارية ابنه او زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل له ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام وللجهل احكام بحسب الاثم وسيجئ ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاصين اللتي يؤخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن او بالخمر المشروب وقت الاكراه المخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي سيجئ ان شاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح تمكينه وظهاره الا عبارة الردة او ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضا ويؤخذ بالاقارير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخمر لا الاقرار بالفعل والقذف فانه تقبيض ويحد كما اذا اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلفظ بكلام لعباد لا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في الانشاءات او اخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل الفسخ كالبيع فالهزل اما في اصله او قدر البدل وجنسه فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد فانه فاسد لبقاء خيار بالسبب عن الحكم ابدا كما في الخيار المؤبد فانهما ابطل بطل وان اجاز اجاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان لا تصح الاجازة عند زفر وان اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل اذ الاصل فيه ان يكون صحيحا وعندهما للهزل اذ الموجود ولا مبطل لانه مبطل ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضا وللعذر لان الاقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتامل وان اختلفا في البناء والاعراض والبناء والسكوت

او السكوت والاعراض فعنده القول قول من يدعي الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير صور الاتفاق ست اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض احدهما مع بناء الآخر او مع سكوت الآخر وبناء احدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف ثلاث وستون فانا يدعي اعراضهما او بناءهما او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او سكوته او بناءه نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بناءه فهذه تسعة اذا اخذ كل منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول للصحة مع دعوى كل منهما بناء والآخر دون نفسه يعسر كما لا يخفى على المتأمل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في العقد كما لانه لو اعتبر المواضعة في الزائد يكون الثمن هو الاقل فيلزم اشتراط ما ليس ثمنا في العقد فيفسد فيلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما الهزل الا في صورة الاعراض منهما والهزل اصل لا يفسد والا بطل وان كان الهزل في جنس الثمن بان وضعوا ان يكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل يبقى البيع بالاقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا انه لا مطالب من جهة العبد فلا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون يلزم فيه المال اصلا فلا يؤثر فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها مقيسة عليها لجامع انها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال كان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل بالاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى وقيل هذا الاصح لان العقل لا يجوز ان يصير العقل على الهزل فكانهما بدا او ابالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندهما كما مر وان كان في جنسه فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى ح نفي النكاح بلا بدل فيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت او اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد المسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد يعدم الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها اذ يصح خيار الشرط عنده فيها وان عرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات اصلا والثالث اي الاعتقادات لا ينعقد مع الهزل بعد الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا بتبديل الاعتقاد بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه وهو المكابرة على العقل فلا يعمل به وهو لا ينافي التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والاهلية الا انه يمنع المال الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجد خمسة وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد لنص التصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما بحسب النظر له فيجب الحجر لقضاء القاضي عند ابي يوسف ويحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس محل النظر فانه مضيع العقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستاهل النظر في ابطال اهليته والحاقه بالحيوانات فلا يحجر البالغ وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال ما لا يظهر على ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر البالغ ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخصه رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتأخير خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من حال الامن المروي فبقينا على الاطلاق اي اطلاق النصوص عن التقييد ويبقى كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او

سفر وهو عاص بكونه معصية او للطاعة فعدة من ايام اخر اي فواجب عليه عدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربعا وفي السفر وهو مطلق ركعتين اتباع الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية قال المعصية لا يكون موجبة وسببا للرخصة
كالسكر من المحرم لا يكون سببا للنعمة الترفيهية قلنا مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية ليست اياه وهي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو
انقلب في ذلك السفر طاعة وسبب بهذا لكن السفر لا مع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لما لم تكن نفسها معصية سقطت
الواجب بخلاف السبب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ذلك ان السفر لما كان مما ينبني عليه بعض العبادات كالجهاد
والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب اثبت الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير
الاكثر فلا يبطل سببيته لعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيهية بالمعصية
بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان اناط الشارع الرخصة بما يلزمه ويقصد منه المعصية لا يليق وشدد داعي
انه لا نظير له وقالوا ايضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي في الاكل المنهي فخص الرخصة في غير الباغي فيعم في غيره باعتبار
قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرين بان ياخذ منهم على انه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب
نفي الحكم عن غيره بل ان افاد فالحرمة الاصلية وايضا الاطلاق في الرخص الاخرى مانع عن القياس ومنها الخطاء وانما صارت مكتسبة لانه حدث
من عدم التثبت الذي هو من تقصير **مسئلة** المواخذة بالخطاء جائزة عقلا اي العقل لا يابى عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطاء خلافا للمعتزلة
لنا انه تعالى علم المسلمين عدم المواخذة بالخطاء قال الله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولو لم يصح المواخذة عقلا لما صح الدعاء السوال لانه سوال بالمستحيل والسوال بالمستحيل باطل
المعتزلة قالوا المواخذة انما تكون بالجناية وهي بالقصد ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مواخذة فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية لعدم
التثبت والاحتياط الواجبين والخطاء لما كان مسببا عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار جناية فيجوز المواخذة به ايضا ولنا نقول ان المواخذة
لعدم التثبت فقط بل لا بفعل الخطاء حتى يرد ان النزاع في فعل المواخذة به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فيه تم الخطاء وان كان جناية
لكن فيه شبهة العدم شبهة عدم الجناية ولهذا لا يؤاخذ به سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانهما يسقطان بالشبهة دون ضمان المتلفات من الاموال فانه يؤاخذ به جبر المتلف لا لكونه جناية الا انه
انه يجب على الصغير ولما كان نوع جناية والقتل اعظم من الكبائر لم يهدر الخطاء فيه بل وجب الكفارة واما الدية فجابر المحال ويقع طلاقه عندنا لكن
انشاء ولا يحتمل الفسخ خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد وهو لا يوجد في الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم فلا يقع قلنا نعم
اعتبار الكلام بالقصد لكن القصد امر خفي فلا يناط الاحكام على وجوده المعنى فاقيم تمييز البالغ مقامه لانه مظنة القصد واذا كان المظنة موجودة
لا ينتفي الحكم بانتفاء الحكمة بخلاف النوم فان تمييز البالغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان المدعي وقوع قضاء لان القصد امر خفي فلا بد عنها
المظنة واما الخبير العليم فيعلم القصد وليس دليل على اعتبار المظنة والى تحقيقه تشير ومنها الاكراه وهو وان كان عارضا على الاهلية ليس مكتسبا
لكنه من الغير **مسئلة** الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو ان لم يفعل الفعل المكره عليه وغيره اي الاكراه لغير ما يفوت النفس او العضو وغيره اي غير الملجي
كالحبس والضرب وهو لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه مطلقا وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقالت المعتزلة
يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه يمنع في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه اي لا يمنع في نقيضه المكره عليه لنا الفعل

المكره عليه لذاته وممكن في ذاته كما كان قبل الفاعل ممكن عليه الفعل وكيف لا يمكن والحال انه يختار اخف المكرهين من الفعل وما يوعد به فان راى الفعل اخف مما هدد به يختاره وان راى الهدد به اخف اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض ما اكره عليه والافتراض نوع من التكليف كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كعلى قتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فيؤجر على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام فكف عنه لعلى اجراء كلمة الكفر على اللسان اي كما يؤجر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قد مرّ ويأثم في الاكراه على القتل ان فعل القتل لانه ما عومل به معاملة المباح قال المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب لو قوع لان المكره اسجاه الفاعل الى الفعل وضده ممتنع وقوعه والتكليف بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب فتامل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه اذا اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا ثواب عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف به لانتفاء الفائدة بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه كلف به فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد احتج فيه لصحة التكليف بضد المكره عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما اورد بل اجدرت با مر آخر وهو انتفاء فائدة للتكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا اخير واقع لهم بل العلوية في الجواب انا لا نسلم بعين المكره عليه لا يمكن الامتثال لا وماذا الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على فعل لا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى فتامل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان يكون الا المكره في الفعل او لا يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا يفيد الحكم لانها تحتمل الصدق والكذب لان الحجة فيها باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه لم يقصد المطابقة والانشاءات اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي يقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالاكراه ان لا يؤثر معان فيه اختيار فانه انما اكره عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قصد المكره عليه ايقاعه لنفسه وليس فقائل فيه فانه محل تامل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يكون آلة للمكره فنظر ان جعله آلة لتغير محل الاكراه ولغير ذلك فهو غير متصور فيقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على تقبيل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا انه يتغير محل الاكراه فانه لو جعل آلة لكان هذا الفعل جناية على احرام المكره دون احرام الفاعل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فيقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جناية اخرى ودل الدليل على القصر ولما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليما للبيع ومحل الاكراه هو لا غصب فيقتصر عليه ويملك المشتري ملكا فاسدا في البيع الفاسد فتامل فانه موضع تامل وان كان جعله آلة لا يغير محل الاكراه فينسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آلة كما اذا اكره على قتل انسان فيجب القصاص على المكره بكسر الراء دون القاتل ولما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف كالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدور منه انشاء التصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس لاحد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للملك اتلاف ويصح جعله آلة فيجب الضمان على الملجئ وعلى هذا قس وعندنا تفصيل آخر الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

كالمكره الحربي على الايمان بخلاف اكراه الذمي المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يصح ان يفعل المكره عليه
بالة فيثبت بالمكره عليه ان يصلح آلة على الملجي كما في الاتلاف ونحوه يجعل عليه والا يحتمل فالتصرفات كلها تبطل عنده اختيارا كان او ملجئا وقابل الفسخ
فلا يقبل الاكراه فيه قطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وان كان لا يبيح بعد على الفاعل ويثبت حكمه كالاكراه على القتل فيقتص من القاتل وانما
يقتص من الملجي لانه مسبب فصار كانه قتله ايمان كاكراه الرجل على الزنا فيحد الا الى عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الآخرة فالاكراه ان كان
على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة فيوجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يعامل معاملة المباح بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه
يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل والزنا لاجل انه لم يبح لكن عومل معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان او تأخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجناية على الحرام او اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف
مال المسلم فهو ايضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا ومأجورا هذا كله في الملجي واما غير الملجي
فيأثم نتيجة هذا ولما كان مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متعلقة بين العوارض فقال مسئلة لا حرج
في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كل تكليف يعسر بعض افراده ولا يتيسر كل مرتبة منه بل يا فيست من التتابع
اعتباره فلهذا اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او لقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور
العقل خلافا لابي زيد الامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت اداؤها للضرورة ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس
دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها النساء كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة
كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فيبلغ الصلوة كثيرة ففي
قضائها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عاد مريضا فراه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى وقال
صل على الارض ان استطعت والا فأوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا وقد ثبت باجماع قاطع
معاضد باحاديث صحاح وقد ادعى اليه بقوله ولولا سبق كتاب من ربكم لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء
في الاجتهاد وليس العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده وكذا انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل وكذا انتفى اكل الصائم ناسيا فلا يفطر
به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه
الله وسقاه ولذلك خففت في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين لما روى وشرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام ولياليها والاحاديث
في ذلك مشهورة مستفيضة كما عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم
ولذلك عدم الحرج في الدين ثبتت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة ايام
لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلعم ومن الخلفاء
الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة
ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه ولها اي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فبهذا نية السفر يصير تاما من اتيان
سببها فلا يمنع المفازة فانها تمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعدها اي بعد مدة السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه

رفع للحظر بعد تحققه وتجديد اقامته فلا بد من موضع لصلح لابتداءه هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر التالف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديها الولي عن ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي وسائر مشائخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشائخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ويجب الغرامات والمؤنات ويدفع عنه الاجزية وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه او المؤمنة للارتداد ليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر والصبي غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين او الدار وكذا الصبي مرتدا بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام او الكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القليل في حق الصلوة ما لم يزد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبارا للحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه يعرض على الولي الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة الابوين والعته مثل الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير لقاطع التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كاكل الناسي في الصلوة اذ هيئتها مذكرة وصيد المحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل يوجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال الاختيارية ولما لم يمكن للنائم فهم الخطاب اخر عنه وعدم افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا يعتبر اقواله ايضا حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك لا يوصف كلامه بخبر او انشاء بل كالحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد قهقهته الصلوة ولا الوضوء صرح به هو ايضا وقيل لا تفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام انه يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلوة وفي التحرير الاشبه عندي ان لا ينقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية فيبقى مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم يسترخي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء فجعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب في غيره الا من ينام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا ومنها الاغماء وهو آفة تصير بها القوى المدركة فيجعل عليه كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوقه في ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيرها لندرة الاغماء شهرا او سنة هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا ينافيان التكليف الا انه لا يصح معه من العبادات التي شرطها الطهارة فاخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء ثم فكه العتق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزية وعلى هذا قالا فلا يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسبب لزوال الحدث وهو غير متجز فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وعندهما ثم الرق ينتقص الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينتصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان
الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها مبقى على اصل الحرية فيصح اقاريره بالحدود والقصاص
والسرقة هالكا وقائما في المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى والا فيصح
اقرار المولى في حقه بحد او قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا يملك طلاق امرأته وكذا
يملك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع
كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام
وانما يصح امانه مأذونا لانه مالك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاؤه ولا حكومته وكذا امانه
والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في
الذمة فيؤدي فيباع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسب له ولا يجوز تبرعاته من اكسابه لانه ملك
المولى او الدائنين ولا يقبل هديته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسري وان اذن له وان كان مكاتبا **مسئلة العبد اهل التصرف وملك اليد** عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه
عنده ليس اهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انهما اي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحة الذمة وهي كون الانسان صالحا لتحمل الخطاب
به من الاحكام والاولى اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يختل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكون عقله مختلا لم يعتبر روايته
بل يصير كالمعتوه والثانية اي الذمة انما يكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له لتحققها خوطب بحقوقه اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكف
عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة
له صار اهلا لملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
مالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيتضرر به فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو زعم الشافعي الشافعية
قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء وهو مسبب عنه فان الملك
نتيجة التصرف ولذا الاستباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب المسبب واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفكاكه حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكة للسيد لا العبد
المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر
ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية
الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت
ما بني عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
يستفاد آه فيرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
وانما يضر هذا الحديث بعض المشائخ حيث اورده في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا
فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكية للنكاح

بكله فما لكية القن من مالكية الحر انتقص ما يبتني على المالكية وهو الدية ولا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكيته ليس نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكية يد اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح ان لا يتنصف شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المعتبر فيه المالية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل فرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن فوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين والاهلية للتصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لان في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض فيكون كالهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت ما لا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء والثلثين بحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه التبرع اذا بطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فمنعنا من الاقرار له والبيع معه ثم انه يفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين او القيمة تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت مسئلة الموت هادم لاساس التكليف لانه عجز كله عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بالعين الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا يصح ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما المتعلق بعين او بمال فلا يبقى على ذمته ايضا لكن لصاحب الحق ان ياخذه من العين او المال كالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان ياخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غيرها كان متعلقا بمال تركه كالديون فان الدائنين لهم ان ياخذوها منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء اصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها اي الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن مطالبة ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والآخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحها ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه فنقول انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايهما ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها

وبقيام احدهم لما سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة الى الذمة في الدين لا الدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات واذ لا دين في الذمة فلا تضم فانه لا يرد عليه شيء الا ما يقرر على مذهبهما وعندهما يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الائمة الثلثة بحديث جابر قال كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلعم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة علي دينه فصلى عليه ولان الموت لا يبرئ الميت عن الدين ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا ولو لم يكن عليه دين لما طولب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فاي شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة به لبقاء المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل والجواب انه اي قول ابي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول في التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلعم يقول هي عليك حق في مالك والميت عنها بري فقال نعم فصلى عليه اقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله اراد كانه بري توثيقا للكفالة قلت لنقول هذا العدة اي كانه بري تاكيدا في العدة وايضا يحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا الكفل به فاتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتامل فيه والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم اي اثم عدم ايصال الحق الى المستحق لا يفتقر الى بقاء الذمة اذ الاثم باعتبار عدم الامتثال بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه اليه المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنات المديون عوضا يوم القيمة كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو لبقاء الدين من جهة من الدين له وهو الدائن فان السقوط بالموت لضرورة فوت المحل لا لانه وصل حق الدائن فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهة والحاصل ان الدين وان كان ثابتا في ذمة المديون ولذا يؤدي في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء والكفالة يعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المديون بعدمه والا فالدائن وله الدين كما كان ان ظفر ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد ان الدين امر نسبي بين الدائن والمديون فلا يبقى لوجود احدهما دون الآخر اذ لا يتعقل وجوده بدون احدهما والحاصل الاوضح ان صحة التبرع له بقرط الاثم لا لبقاء الدين هذا والله اعلم باحكامه

المقالة الثالثة في المبادي اللغوية من لطف الله سبحانه احداث اللغات لاظهار المعنى فانه جمع سالم للغة على خلاف القياس نحو سنوات وبنات على ان الناقص قياسه ان يجمع سالما وان كان غير عاقل على اختلاف الرأيين فيها اي من الامرين تشتت غصون الفنون من العربية والفارسية والهندية وتحصيل من اصالة عرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في الضمير آخر غيره وكيفيتها من الكيفيات والمزايا والصرافة والكنايات والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظمى من جملة اسجالات شكر آثار السعادة في ... وهو اي اللغة ... باعتبار الحيز اللفظ الدال ووضعه وهي اي الدلالة المفهومة من الدال كمال معناه مطابقته وذ ... الدلالة المفردات التي يتحققان فيها الا انها متحدتان مطلقا حتى يلزم الاتحاد في الالفاظ المرادفة في مقابلة ... فان اللفظ المفرد لا يدل الا على الكل اجمالا والكل ... بصورة وحدانية لا تفصيل فيها للاجزاء الا بعد التحليل اي بعد تحليل الذهن تلك الصورة ...

ليس تصور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء متضمنة فيه فسيما الا بعد التحليل فليس التضمن معلوما للملابعد الابعد التحليل فمن الدلالة من حيث انها على صورة الكل البسيط التقدم حيث انها منحلة الى الاجزاء التضمن كما قالوا وفيه نظر ظاهر فافهم ان اراد الاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان اراد واحد الكثرة الملحوظة على انها واحدة عروض الوحدة الاجتماعية فسلم ان المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال والايلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان الصورة الحقيقية كثيرة وفهم اشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما تصنعون بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب بقوله وفي المفرد المشترك انما تعدد الصورة عند انفهام المعنى لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدته كما قال الا افادة الواحد فكانه موحد الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد ومن ههنا لا ترى لفظ واحد موضوع لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتعجبين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعها فان قلت فما تصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما البلقة فتفاوت المحل ارتفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان باعتبار اجتماعها في محل واحد فلاح لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين ان الصورة الواحدة يجوز تحليلها اي الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تقم الا باخر قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبديهة تابى عنه كيف ومن المحالات عقلا ان يتحد المتباينان انتهى وتفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء مغنية عنه فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد عليهم اولا ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تعالى فعلي سابق على المعلومات فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم لصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه اشار المصنف ههنا في الكتاب وههنا في الحاشية ولا ريب ان هذا الراي مبني على الانحلال والاتحاد قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي بمراحل من انحلال البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان تلك الصورة الى الكثيرة كنسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم ان لا يكون الباري عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل ارادوا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدء لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اي مبدء الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا لو اراد المص لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل اراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضر عنده تعالى في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فمحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة او ذات فلو لا اتحاد واما فني شيء ذات او صفة وعدم واستحالة الاتحاد والبقاء ان لبقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ولا يرد اتحاد الجنس مع الفصل في تركب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين غير تفرقة بين المتباينين والمساوي وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل حصة حتى المقدارية لان الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا شك في استحالته فظهر منه اندفاع ما قيل يرد وان هذا الاشكال لا مخلص عنه فانه يلزم في الترك

الاتحادي بين الجنس والفصل والقول باستحالته في نحو البسيط دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناءه على القول بالشبح دون حصول الاشياء بانفسها ان الكل اجمالا انما يتعقل بصورة وحدانية لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما والتحليل اصلا والحق ان هذا ايضا بعيد فانا لا نسلم القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بينا في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف هذا ايضا نسلم ان صورة الكل اجمالا انما يتعقل سواء جاء الاشبح او اتحد وانه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير فهم الذين هما بالشبحين الاخرين للجزئين فلا اتحاد في الدلالتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا بان التضمن تابع للمطابقة وهذا يقتضيه يقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال وما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانهما لما كانت لا يتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا بشرط شيء اقدم من المركب وتلقاه المتاخرون هذا بالقبول فكيف يتحد الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شيء هو الجزء تتقدم على الطبيعة بشرط شيء هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه احقية نسبة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى ان المركب لا يحصل الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بان الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا ينافي التحصيل لهما في الذهن معا كما في الخارج يتحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة لها ماخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا والدلالة على الخارج عما وضع له اللفظ التزام وقيل لا مطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهوما معه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المص بقوله والقرينة قد يكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرطا كما في المشروطة ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيها بالمشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروط بشرط الوصف فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند من جوز التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا القائل ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى الاقتصار على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا اما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر المحقق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه متى سمع اللفظ فهم لا لكن الاول اولى فان كما قال المص المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ وانما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رح كلام على المص مفصل بتمهيد مقدمة هي ان اهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيرتان دلالتان تبعيتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما تخرج المطابقة كما قيل واما عند اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المص اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازا فح لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على زعمهم من ان ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لايراد انواع المجازات نقضا على الشارط فالمص اخذ في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير اي عن شيء معلوم مراد افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لان هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل فقوله هي معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعني الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل واشار الى ان الحق هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يراد افهامه بتة وقيل النزاع مبني على ان المعلوم بالذات هو حاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا الكلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عنده فانهما فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال بانها موضوعة للصور الذهنية اراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما يطلق عليه ايضا ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان و احتمال كون الجنة واضعين ابعد فالواضع هو سبحانه تع فان قيل المراد المسميات فالمعنى انه اعلم علم الله المسميات كلها آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ واوضاعها قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فان المسميات هي المشار اليها فح يلزم اضافة الشيء الى نفسه واول بمسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تاويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تاويل آخر في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليكم في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة على التغليب فالضرورة في هذا التاويل ان لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاولياء معرفة الالفاظ هذا وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هي ان الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء وادعوا تفضلهم لتقدسهم بالتسبيح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلم جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية تسبيح كل موجود موجود بعض لبعض فان لكل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تع ويدعوه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء اي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم لائقون بالخلافة دون آدم لمعرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بقصورهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اذ خلقت من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من الباب في شيء وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تع ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجوع اي القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يلتفت
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده
من الآيات اختلاف السنتكم في يا فائدة ما في الضمير بقدرة بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
ولا باس به ايضا كما انكم قلتم بالتجوز في السنتكم هذا وقالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني بالتوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما فيه انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعري
ثم اختلف في ان وضع اللفظ لمعناه بل لمناسبة بينه وبينه ام لا والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا فجعل بعضها بعني وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح
وشان الحكيم يابى عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى حتى ان المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت هيولى كل قوم ارادها ما فيه صلوح كمال
لانا نقول به الفلاسفة من تحقيق ارضها السماوية والارضية اي العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والاعاظم الهندية لاهل الهند
والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اي من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة لكون امزجتهم كذلك ثم ان القول
بالتناسب الذي بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيها مناسبة يقتضي عدم الانفكاك لوضع طباعها والاكتفاء به في الدلالة بان يكون العلم بهذا التناسب كافيا
في انفهام المعنى منها كما ذهب اليه عباد بن سليمان من غيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين ككل مما يحيله العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه اراد بالاقتصار ما ذكرنا ولو اراد بالاقتصار الذاتي مقابل الوضعي والكان من اعراض مفارقة لم
يرد عليه ما ذكر ثم لعلها يتحلو عن بعد ومكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد
قدس سره انه لقيه اي لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي هكذا سمعت
ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سليمان نحو تاييد ويجوز ان يكون من
فهمه لمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا الاكتفاء بالمناسبة فقط فحينئذ لا يتيح الى الوضع والطريق الآن في معرفة الاوضاع التواتر
كالقرء والنار والقشايا فيه بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها سفسطة لا يلتفت اليه لكونه قدحا في
الضرورة القاطعة والطريق في المعرفة والاحاد الغير كالقرء الاصمع والتخليل قد يستبد العقل في اثبات وضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا
الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لان الاستثناء الاخراج بالولاه يوجب دخوله وهذه
مقدمة عقلية مسئلة هل يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع ايضا له
للتنبيه للتخمير قياسا على كونه بعيدا للعقل لشدة السارق الموضوع للآخذ خفية عن حرز النباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول منه وما دام في وضع اللفظ فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضي فجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني
قياسا على القياس الشرعي بجامع انه لا يثبت الا بالعلوم المشتركة قيل هذا قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس في اثباته فيه دور واجيب ان القياس عبارة

لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا القياس لاثبات صحة القياس في اللغة ونحن نعين ذلك ثم انما يتمشى لو كان القياس في غير الشرعيات حجة فلنا قياسا مع الفارق اذ ثبت هناك اي في القياس الشرعي الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيحدث المعنى العلة علة الحكم لا يحدث المعنى اللفظ الا لزوم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا اي لا يجوز القياس في اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه بل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ثم يثبت بناء الجواز به راسا في الاحكام الشرعية حتى لا يمنع القياس فيها ايضا الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في كل ما وجد فيه وهمة والقاورة في كل ظرف اقتراره الاصل اي كل ما فيه قوة وغيره باهمال المحقق قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة مصحح للوضع لا موجب وليس ان كلما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم عليه وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم تقسيم وهو اي اللفظ الدال بالوضع مفرد ان لم يدل جزؤه على جزء معناه نحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف وقيل هذا مفرد انه يدل جزء لفظه على جزء معناه والا مركب فيهما اي في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزؤه على جزء معناه مركب ونحو عبد الله اي المركب الذي جعل علما مفرد على الاول لان اللفظ غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي والضرب بالعكس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الضرب والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فمركب على الثاني وهذا راي ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي بما انه مسند اليه وهي لا يلزم اجماعهم بلا حجة عليها فانه تحكم من غير دليل بل الصحيح حكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه يكفي للدلالة عليه فلا يعدل عنه واعتبار المنوي اليه حصة بصيرة احد كما في ضربت هذا المضارع الغائب فلا يدل على ما لا يدري به ما في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعده منسوب اليه ولا يقدر بذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باوكد وجه فان قلت ما يدل على الحاضر والمتكلم فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مع الفاعل والآخر ينبغي ان يدل الهمزة والتاء على المتكلم والحاضر والباقي على المعنى الفعلي قلت لا يلزم لكن يجوز ان يكون شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدل ان على الانفراد على شيء كما لا يدل ما ضربت على الانفراد على المخاطب لايرد على الاصطلاح الثاني نحو مناسب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم ان يكون مركبا انما لا يرد لتصريحهم الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع يدل على جزء معناه وههنا ليس كذا واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقبه المص عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب ح يلزم ان لا يكون هيئة الثاني دالة على المعنى والزمان والمادة على الحدث وقد عليه بانه فالحق انهم والمفرد اسم وفعل وحرف لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك اي الاستقلال اذا لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ انه مرآة للغير وحال من احواله فيصلح ان يحكم عليه ويحكم به او لا يستقل معناه بان يكون آلة لملاحظة غيره مرآة لتعرف حاله ... حال من احوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل ... لا يصلح لان يحكم عليه ... بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا هذا المعنى النسبي الذي ... انه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال ... ان لوحظ لها غير استقلال لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي ... ان الاختلاف بين المعنى ... والحرف بالكلية والجزئية وبما قررنا سقط ما اورد المص بان المعنى الاسمي قد يكون جزئيا والحرفي قد يكون كليا ... ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة وهو الفعل ومعنى الدلالة ...

على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير
مستقل فانه معتبر فيه لا بنفسه بل على انه ظرف لها اى للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فاعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث
مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل وعلى المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار
لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اى الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وما اشتهر
بين الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدء مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع وانما يكون خبرا بالتاويل انها عن المعنى الحملي اقول ان الفعل لو وقع
مسندا باعتبار معناه مفهوما المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من
يراجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان وايضا لو كان الامر كما ذكر لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى
ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل بقيا اولا انه موضوع
للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مسندا او لا تمييز عند العقل واللحاظ عن الاجزاء ايا تو بينهم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم انه متحد معها فالحق
ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان
معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظ مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال فقد تجلى سطح
الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي الفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض معه لان يحصل صور اخرى وبعد التحليل
يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به
نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل كك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية
قطعا واجزاءه مندمجة فيه فلا يختلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين تحقيقا لكن لا يفهم ان يفهم ويلوح ما مر ان اللفظ
المفرد الا يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به لاستقلاله فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة يصح السكوت عليها
يكون احدهما مسندا والآخر مسندا اليه او عن اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد والمتقوم بين المسند والمسند اليه فنقض هذا
الحكم بقولك يا زيد لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه مركب من اسم وفعل مقدر اي نادي او حرف
نائب عن الفعل منقول عن الخبرية الى انشاء الطلب بل هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا تقدير ههنا بل صيغة النداء انشاء الطلب
الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة ما ليس حاصلا قبل وضع المفرد للافادة اي افادة
حاصلا من قبل وصار منه هو لا الاعادة وانما لم يكن وضع المفرد للافادة بل كان للاعادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة فالمعرفة
المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة
المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى
غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجري هذه المقدمات في المركب الا ان يقال
من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فلمرة ان الوضع قد يكون خاصا الموضوع له خاص خصوص الوضع ان
لا يلاحظ حين الوضع امور متعددة بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعا لخصوص معينها وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع
له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما لعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المص ان يكون الموضوع له اجمالا

ملاحظا بمفهوم عام معين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فلذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب والنصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا والامثال فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام وكذا المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصيته دون المعاني فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل اوضاع المفردات كافية وهذا الراي فاسد اشد فساد ا يظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما والخاص اي الموضوع له وقد تقدم شرحه كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور والمتصف بالصلة لكن لا يكون ملحوظا الا انه وضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها او الاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا لافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازاني اما الوضع الخاص للعام على ما يطلع نظره وهو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو من الملاحظة واما على ما بيناه في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى جميعها شتيت كجرجي وجيرج فلنفصلها مع احكامها في فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخلو عن شائبة دور فان يراد به ما يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق ويجعل التعريف لفظيا وهو لا بد للمشتق من تغير في المبدء الاصل اما بحركة فقط او حرف فقط وكل منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائ وهذه ستة حاصلة من اخذ التغير بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلث وهذه اربعة حاصلة من اخذ الاول مع اثنين من البواقي وحال كون التركيب رباع وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بينا والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية وغيره اي غير مطرد كالقارورة غيرها مما لا يندرج تحت ضابطة والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكلما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد اوليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط فلا يطرد وهو اي غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزء الذي هو الاصل هذا ظاهر على راي الجمهور وايضا يصح على ما سيختاره ان لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء وهي على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى عز وجل قالوا العالم ميته تعالى بدون علمه فاعتبروا الصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا هربا عن لزوم تعدد القدماء بالقول لقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل الا ترى انه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى فقال لقد كفر

الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فانقيل هذا يلزمهم الغيرية والقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا واما العالمية فانما هي من النسب الاعتبارية دون الصفات
العينية والجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء التي هي ذوات قديمة واثمامهم الله القول بهذا فان النصاري انما يقولون بالثلثة والاله لايكون الا ذاتا
قديمة واجبة واما الصفات التي يقول بها فواجبة للذات لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لايصح دعوى
الالوهية من احد من الحمقاء فضلا عن العقلاء فلا يكون هذا مشمول الاية وليس المقصود من الجواب ان تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد
الصفات حتى يرد عليه ان التقدم والامكان للذات لايوجب الوجوب لاينافي الامكان الاترى الفلاسفة يقولون بقدم الافلاك وغيره مع القول بامكانه فتدبر فانه مطلع
الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو ان العلم بخصوص الصفات يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة والثاني ما به ينكشف الاشياء ويترتب عليه المفهوم فالثاني
عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته ينكشف الاشياء ولا يحتاج في انكشاف الاشياء الى امر آخر لقيامه كما يحتاج الى امر زائد على ذواتنا في انكشاف الاشياء
المشتق منه ولزوم المشتقات بهذا المعنى الاعتبار الذي لقائم بذاته لعلمه بالصدق المشتق قيام المبدأ فيها انما سياق الامر مشتقا الا من الاعتبارية كيف يصدق على الذات
التي ينتزع الاعتباريات عنها ومنهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا الى ما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام
بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق ثمة عسى ان يكون صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهم في تشنيعهم من الاعتزال
لا يساعده مسألة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل
بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار المستقبل اي اطلاقه
على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل مجاز اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا في تحصيل معنى
القضية الى ان معنى كل ب ج كل ما يصدق عليه ب بالفعل في احد الازمنة الثلثة فلا اتفاق والجواب ان ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان ان القضية
المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما يعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم انه حسبان في اللغة لا اعتبار بهذا فانه حجة في حسبانه فانه ليس من
الرجال بهذا المقال عند بعض اجماع رجال هذا الشان فان قلت فما تصنع بقول اتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي انه موافق للعرف واللغة
ومنهم من صرح بان هذا الشان قلت انهم ارادوا انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في
المباشرة اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلق سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية من السواد
والبياض اولم يمكن بقاؤه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن بقاؤه اولم يمكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل
بالتفصيل بين امكان البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وغيره فقالوا فيه حقيقة لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم فان
اهل العرف يدركون هذين القولين متناقضين متكاذبين ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق ليجتمعان حقيقة اذ لا منافاة بين سبب
القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فلبطل التكاذب هذا فانهم واستدل على المختار بانه يصح النفي اي يصح نفي المشتق عن مباشر
الا في الماضي وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فلانه يقال ليس الكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس الكاتب مطلقا ومنع
صحة النفي انه ان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق الا ترى انه يقال معدوم النظير ولا يقال معدوم والذي
من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس الكاتب في الماضي فليس الكاتب مطلقا وصحة النفي
من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولكان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا
سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع التشنيع لكانه صحة هذا الاستقراء بحيث يكون مكابرة فتدبر واستدل

ايضا بانه لو صح لما قبله حقيقة يصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو يجيء معنى الاصل في عالم الفعل وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان جسم الابيض اذا صار اسود يصدق عليه حقيقة انه لا اتحاد اسم الاسود ومعنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض قد انعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي الابيض عليه اي الذي صار اسود اطلاق على غير الموضوع له الا بمعنى له حقيقة اقول لا ان انعدام الابيض في الحال عنده صيرورته اسود لا ينافي الاتحاد اي اتحاد الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك الانعدام وعدم الاتحاد في الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود وانما يلزم ذلك لو صح انه اسود وما الابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس كذلك عند الخصم بل الاطلاق حقيقة يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض باطباقهم على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى انه نقض لا معارضة كيف لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما هو اقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشرة في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف هذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لا يدعي الحقيقة لا كلام لغامضه ان الكل في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كما حتى يلزم من صدق ضارب امس ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم ان يكون لنفسه او نظيره او ضده واما في العرف فلا يقال زيد معدوم فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت لغة وعرفا للنائم فانه مؤمن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن لكفر تقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة والعياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز لغة والمانع شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي والحل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهده من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبينة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل وبالقوة بهذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني منه والمص عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على اقوال الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة وقة فلسفية هذا وقد يجاب في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي ايضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق بينهما فان الذي علمنا من اللغة انهما تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر مما يكون بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل نعم يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا لو لم يكن كذلك لزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة فانها لا توجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى مدينة ويراد به اي بالحال اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا واعراضا هذا على انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تعذر بقاؤه فقط فالدليل قاصر عن المدعى فافهم مسئلة المشتق اسم الفاعل لمعنى والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبادي قائم بغيره بناء على ان

صفة واحدة حقيقية قائمة بالفاعل فقط دون المفعول والا يلزم قيام عرض واحد بموضوعين وانما له نسبة بالعرض الى المفعول هي المضروبية وليست الا ضربية

صفة حقيقية مغايرة له فالمضروبية لعمرو ليست الا ضرب زيد له لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها لعمرو فقد بطل ما ظن وقد ظهر والحق خفي على من له ادنى تدبر ان غاية ما لزم ان المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق عن الصفات الحقيقية كذلك يجوز عن الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليس كذا فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول ماخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على انهم اعتبروا اشتقاقه عن المصدر المجهول والا فالمصدر قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل اقول هذا انما يتم على راي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل واما على راي من ادرج فلا ولعل وجه من اخرج الارادة بلفظ الفعل الحرفي في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول فانهم قالوا انه سمي الله تعالى متكلما ولا كلام له عندهم لعدم قولهم بالكلام النفسي الذي يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يقوم به لاقتضاء الحدوث بل كما سمعت لعلهم هو يخلقه فيه قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بشيء فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما ان المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم هذا اقول والتحقيق ان الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المعجز وقدرة على تاليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة لنفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التاليف لا بقوة زائدة عليها كما ان تقديره بقوة زائدة فهذا التاليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر ان هذه التحليات باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة والتاليف ليس مسابقا للتكلم بالصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كان الكلام كلاما نفسيا لكن نومن بكمال العلم كما هو صفة ذاته ونومن به وتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسنذكره منه لنا الاستقراء فانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا لنا علما ضروريا بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا وما قيل نقضا عليه انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ فليس هذا الاطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لفمه فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل لغيره فهو اي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور دقة فلسفية وعرف اللغة مبني على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ قائمة بالفم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان او الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون ان بالحركة يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فقد شنع صاحب المطارحات عليه واثبت ان الاصوات يقوم بالمجردات وباجسام اخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه لو قلنا التكلم الاتصاف بالكلام ولو قلنا التكلم تاليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة قالوا اطلق الخالق المشتق من الخلق والخلق هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم ان مشايخنا لم ياخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب بانه غير محل النزاع لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء مع قيامه لغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة لشيء ليس بسديد لان الفرق يحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط واحد نعم الاشتقاقات الجعلية كالتمار والحداد لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مخترعا من غير ان يكون من الواضع حتى يرد انها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه المخلوق فعادت المعتزلة فقالوا ليس الخلق التاثير لانه ان قدم التاثير لزم قدم العالم او لا تاثير والحال انه لا اثر فلا اثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج الى تاثير آخر وتسلسل ولا يخفى على من له ادنى فطانة انه لو تم هذا لزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه موثرا في الحادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فللتعلق

نسبة الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فنختار الشق الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات
والاعتباريات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات الا كما زعم انها لاعتباريتها لا تحتاج الى موثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا اتفقوا
ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار
فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المعلول بعد تعلقه كذا قيل لا يلزم القدم ولا التسلسل فان
اعيد فقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي ان يقال لان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر ولنعد مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات
يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي وان لم يكن كذا بل دل على خصوصية
الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يكون
الذاتي اي بين الثبوت لو لوحظ الكل مفصلا وههنا فالاسود المعقول مجملا ليس بين ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص
الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد الكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ
الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا ولبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا
لا تعيينا ولا ابهاما فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهوما الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد فمعنى الجسم اسود الجسم له السواد لا جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين
مرة موضوعا ومرة في المحمول ولا يفهم معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط لغير الجسم
وهو يصدق عليه ويقال عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها بسببه جوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام
حقيقته فان السواد اسود بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود وعرضيا واذا اخذ بشرط
لا شيء كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل هذا المقيد الا انه يكون عين المحل ويتحد معه كيف
وقد عرفت ان اتحاد الاثنين محال لما مر من تعالوا كيف يتفوه بمثال المحقق هذا تقرير كلامه على ما توافق مرامه ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد والاعظم فلا يسمع من
غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد ولا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد
هذا المفصل فمسلم والمفهوم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف وهو الاشبه فان المشتقات
محمولات والمحمولات من حيث هي هي انما وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد
مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين يحتاج في التعبير الى اخذ الذات المبهمة
لتحصيل التعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شيء فهي صالحة
لان يرتبط لغيرها ولان فيها نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شيء فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجود مغاير للموضوع فلا يصلح لان يرتبط لغيرها
وهذا التقرير كما ترى فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسائط بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجودها رابطية ثم ان ما قال
لا حاجة الى الذات ممنوع فيه فان الخصم لا يدعي عليه انه لو لم يؤخذ الذات لصحة الحمل لا لانه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع
كذلك مركبات من الذات والصفة وبل هذا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذا التفرقة الاعتبارية
التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة ووجودها رابطية لكن المبادي ايضا

لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط الحمل فافهم ثم قالوا ان اسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة

الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر الى افرادها التي منها الخصوصية الا انها كثيرة الا ان الخصوصية فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخل
وربما يمنع في الاطلاق اعتبار ذوات مخصوصة لجواز ان يكون الخصوصيات من اللوازم فالمعتبر فيه الشي المطلق وصادقة الخصوصيات فان شيئا يقع فيه الضرب لازم هي
هو مفهوم المضرب مثلا ليس الا الزمان والمكان فتدبر الفصل الثاني وهو اي المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل من المعاني المتعددة ابتداء من غير
اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبل فمشترك والا وضع لكل ابتداء فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول
او لا لمناسبة فمرتجل والا اي وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني فحقيقة في المنقول عنه ومجاز في المنقول اليه مسألة المشترك قد اختلف فيه فقيل واجب و
باستحالته لعل المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش الناس لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه عاقل المراد بالاستحالة ضده وقيل ممكن فقيل لعدمه وقوعه وقيل لا وقوع فلأصح قد عرف
الوجوب والاستحالة فح لم يكن القول بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له اي الاستحالة بالغير ليس الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال
اذن قولان الوقوع وعدمه وهذا ورد استدلال لفريقين فقطان الفريقين موضوع للحيض والطهر لتبادرهما من الاطلاق اذا ثبت كونه مشتركا بينهما وهما ضدان فلا يسقط منع جماعة
الاشتراك بين الضدين ردوا على الامام فخر الدين الرازي منعه بين النقيضين لكمال التباين واستدل على الوقوع بل الوجوب الا بالمطلق اي لم يوجد في كلام العرب لكثرة المسميات
الالفاظ بازائها اللازم باطل لانه يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية فلا يبقى كل واحد منها بازا كل واحد من
المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تتعدد وانما وانت متناهية لتركيبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي
متناه واجيب عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع بل لا نسلم انها غير متناهية
وان اردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز ان يخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها ويكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء الامور المتخالفة
ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة بهذا وايضا غاية ما يلزم على هذا التقدير لو سلم ... الاشتراك ... الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك
بين الكليات المتخالفة وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية ... متخالفة فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة ... على الشق الاول هو المختار وما قيل
التخالف النوعي بين مراتب الاعداد ... يستدل ... التخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي ... في العرف تخالفا نوعيا والقوم اهل
الكلام والفلسفة يعدون امثال هذه المنوع كابرة ... اي بعد الجواب ... لا نسلم خلو المسميات ... عدم الاشتراك ... وضع اللفظ الكثير من
المعاني مرة واحدة من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص ... اي الوضع العام والموضوع له الخاص ... المتماثلة اي من حيث
انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة ... في اسم الاشارة انما يعتبر من حيث انها ... وفي هذا المعنى و
المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازائها من وضع ... كذا في الحاشية فتدبر
والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف ... من المكابرات ... من معرفة الجزئيات الموضوع لها بالوجه
الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه الذي هو موضوع لها لا غير فتدبر فلا يرد عليه ان وجوب الوضع من حيث التخالف ... ان يوضع لها اسم من حيث
التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم ويفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا فتدبر واجيب بان ما تعقله متناه ولا يحتاج
اليه حين الافادة بهذا الاسم فان اريد خلو ما نعقل عن الوضع له فهم فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان اريد خلو غير المتعقل فبطلان التالي
انه اي ما نعقله غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي وهو المراد اي غير المتناهي لا اللاتناهي ...
ان الالفاظ متناهية وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب ...
غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب ... فلا يكون ...

تعبير وافقت قلت مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الفاظ كثيرة فكذا نعم لا يصح ان يجعل المركب من الفاظ فوق ثلثة اسما واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسما واحدا ولا فتدبر ايضا الجواب تسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ يجوز التعبير بالالفاظ المجازية ولا باس بتجميل اكثر اللغة مجازا والجواب بالنقض فانه يقوم لو تم الدليل لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان غير متناهية اذ لولاه لكان لبعض المتناهي باذاء المتناهي منه وبقي الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية وانما اريد بالاتناهي اللاتقفية فعاية ما لزم الاشتراك اللاتقفي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل هو المستحيل ثم لا يخفى انه ينقلب على اصل الدليل فانه يمكن ان يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل لم يجوز ان يكون الوضع لا تقفيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا ويضع لمعنى وهكذا فلا يخرج تعقل لما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر واستدل ثانيا على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواجب بالحقيقة هو الموجود واجبا وممكنا هف والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما متواطيان بين الواجب والممكن قال المص وحاصله النقض بهما ولا يخفى انه يستدرك قوله الاختلاف بالوجوب والامكان اه بل يكفي ذكر مادة النقض فقط والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب ومن غيرها من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المقصود من الجواب الاول النقض علم سقوط ما قيل عليه للمستدل ان يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة اي حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع في الاختلاف بالوجوب والامكان يضر التواطي وحدة الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم حاصل الجواب ان غاية ما يلزم تواطي الموجود بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان وذا جاز فاورد عليه انه لا يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المص ح ينفع ايراد هذا القائل بذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل ما ان يريد نفس هذا المفهوم اي الوجود او الموجود الانتزاعي او يريد به الشي بصيرة واقعيا صالحا لانتزاع هذا المفهوم ومطابقا لحمله فان اراد الثاني وهي كلام على قول الشيخ الاشعري من عينيته لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجيه للجواب اصلا اذ الحاصل انه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطيا لزم ان يكون الذوات كلها متوافقة بالماهية لان الذوات افراده فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة فح تم الدليل ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل لانه لا توجيه للدليل ح فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة واجبة وممكنة كما لا يخفى على وهي كيا ستة وكذا لو بني على راي الفلاسفة من العينية في الواجب الباري والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيدا لم يتوجه عليه انه انما يلزم مطلوبهم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود للمصداق في اللغة وهو لا يفيد وان بني كلامه على مذهب جمهور المتكلمين من الزيادة في الكل وانكان هذا المعنى فاسدا في نفسه ح يتم جواب المص فانه ح يمكن ان يقال هذا واجب باقتضاء الذات ح ايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول تعين جواب المطابقة كما قررنا لكن الوجوب ح الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يمكن لما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون الاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شئ اصلا فانقلت مما يصنعون لوجود الالفاظ المشتركة قال وما يظن به ذلك اي الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز او موضوع للواحد فقط او متواطي موضوع للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اختلال الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي يوم الهجرة حين ساله رجل عن رسول الله صلعم من معك رجل يهديني السبيل فانهم واراد يهديني سبيل الله واوهم انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

كما لا يخفى على انه لا ينتهض هذه الحجة على من قال بعمومه كالشافعي لانه يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود تفهيمهما لا تفهيم احدهما ولا يستقيم ايضا على من قال بوضعه للتعيين فان الاخلال بالمقصود لا يخل فيه ح فان اكثر افعال البشر لا يترتب عليها اغراضهم منها فهو امر قوي في وضع البشر السبب لاشتراك غالبا فافهم فيقع المحقق مع المجمل بوضعه لاحد مسئلة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل هل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح الوقوع في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعالى ثلثة قروء والقرء للحيض والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس للاقبال والادبار وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي المنكرون قالوا ان وقع المشترك في القرآن فيما طال الكلام بلا فائدة وهو مخل بالبلاغة لان المنفرد عن الاشتراك الدال عليه المراد من المشترك مع البيان معنى عندنا اي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما اورده الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيه المشترك مقصودا فيجوز ان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الاخر تطويلا او غير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يقع البتة قلنا نختار الشق الاول ولا نسلم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفصيل من البلاغة فلا يكون بلا فائدة وايضا بعد المبين هناك نفسه وتقييد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطويلا بل هو المتعين طريقا الى الافهام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا طول في اللفظ وتحقيقا ايضا للشق الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد اخرى تحصل من غير المبين كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب نحو عسعس والاستعداد للامتثال فينال الثواب وقد يقصد الاجمال اي يحكم المجمل لا افادة الخصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوصيات مسئلة هل للمشترك عموم اختلف فيه فمنع الامام الهمام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم الثلثة من المعتزلة وجوزه الامامان الشافعي والمالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل لا انه ظاهر فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوزه في التثنية والجمع وايضا ثم من جوز في النفي دون الاثبات واختاره الشيخ الهمام في الهداية لو حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ولفظ المولى مشترك ايهما كلم حنث لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف فانما هو في الكل العددي الافرادي يعني انه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطا للحكم بالذات معنى يكون الحكم افادة حكمين وقيل محل الخلاف المجموعي ولا يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما فان المشترك عنده كالعام في افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متفقها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع وسيتضح لك انشاء الله تعالى ثم اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ كان لواحد ثم استعمل في اثنين ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام محمد الغزالي انه حقيقة في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا على التناول عدم الجواز او لا على ما اقول ثم يلزم ح اي حين الاستعمال في اثنين توجه الذهن في ان واحد الى النسبتين المتخالفتين تفصيلا اذ المقتضي هو الوضع والاستعمال موجودان فيهما ولا مرجح لاحدهما على الاخر وتوجه الذهن في ان واحد اليهما محال وهذا غير وارد فانه من الجائز ان يكون ههنا مرجح من خارج ككثرة الممارسة باحدهما ونحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى النسبتين وليس ضروريا ايضا بل ربما يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادي فيه بالاختصار تترتب مفصلة فيه ثم ينتقل منها في ان آخر الى المطلوب فتدبر وثانيا ان المتبادر ارادة احدهما معينا وتشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ان يعرف انه ايهما المراد ومنعه مكابرة فهو اي قصد احدهما شرط استعماله فيه والا لما يتبادر فالحكم بظهوره في كل منهما باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو تجوزا لانتفاء شرطه ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اما موضوع للكل مع الاجزاء او بدون الاجزاء او للكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال في احدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه

وهو بيانى وقدعه وتخصيصه للاخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتعيين ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي
بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله له كذلك الوضع ارادة
فقط كما بينه المصنف فلزوم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المعممين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطابقا اي من غير ملاحظة ان يكون معا او آخرا ولا فرادى فاذا استعمل في الكل
كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال فيها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لم يكن حقيقة
حقيقة ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك
لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل تبادر كل بدلا بان يكون هذا المراد او ذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لو احد فاذا
اريد الكل كان كل جزء مما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ لم يوضع للمجموع واحدة واحدة واريد الان هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون
كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجازا البتة بارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث
يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا هذا قال الشيخ ابن الهمام لتجويز العموم في النفي انه [illegible]
افاد ورود علية النفي يعم ولا يخفى انه ليس من عموم المشترك في شيء بل اريد معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم [illegible]
قالوا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس اراد بالسجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم غيره بل الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد ايضا من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع
وهو في الانسان تحقق بوضع الجبهة اختيارا اذ غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار وفي غير الانسان بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكم فلا يرد ما في التلويح ان
السجود القهري يشمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فهو لا ينافي في غيرهم فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على
ان لنا ان نقول يريد القهري الشامل لكل الناس والتخصيص من ههنا يجوز ان يكون من للبيان والمعنى [illegible] هم الناس كلهم ليكون اللام
للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق هذا الاعتناء بالنسبة الى الرحمة من الله تعالى بالرحمة ويتحقق من غيره بالدعاء
فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي [illegible]
يصلون نحو كقوله [illegible] المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد
بحيث لا يمكن تعيين المراد اصلا فمجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية [illegible] لا حاجة الى التقييد الا عند الشافعي ومن تبعه
فيحمل عندهم على الكل فليس بمجمل وان اقترنت به قرينة الاعمال اما لواحد معين يحمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين فمجمل او لاكثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع
مجمل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة صارفة عن الكل او اقترنت به قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا
بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يكن الباقي واحدا فمجمل الا عند المجوز للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما للكل فيحمل على المجاز الراجح اتفاقا وهو
ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهذا ظاهر فصل الثالث الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب
فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الحاصل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة وهي حقيقة لغوية ان كان الواضع واللغة وعرفية
عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب العرف كدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذوات الاربع [illegible] في المعنى
اللغوي [illegible] وباشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الخمر صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن الحلية للفعل وحقيقة الحال سينكشف [illegible]

سرح بهاء حقيقة لغوية لاغير اقول وقد يكون بالتعميم في المعنى اللغوي لما استعمل ان الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوات والسلام يعم الامة عرفا ويجيء
تحقيقه ان شاء الله تعالى وعرفية خاصة لكان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع ويسمى اصطلاحية ايضا كالمنع والنقض وحقيقة شرعية لكان بالوضع
واصطلاح التخاطب بالشرع كالصلوة والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير الموضوع له لعلاقة وان كان من غير علاقة كان خطاء وهي خمسة وعشرون نوعا كما في
حاشية المحقق قدس سره للمختصر السببية والمسببية الكلية والجزئية ويشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء الملزومية واللازمية الاطلاق
التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه الآلية الاشتباه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في
المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه حذف مطلقا الزيادة تمران في النكرة العامة في الاثبات لا تحقق علاقة فائدة للتشبيه وكذا في المعرف
في العهد الذهني لتشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وانسداد الحذف والزيادة ليس في العلاقات للمجاز اللغوي في شيء وقيل اثنا عشر كما في المنهاج السببية وهي
اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة المشابهة معنوية كانت او صورية المضـ[ـادة] الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه
المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول ولهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه اطلاق
المصدر على اسم الفاعل وعكسه اطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه ولعل
الاشكال على ما سبق وقيل في المختصر خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله رد الى
الاجمال ولا تناقض كما حصر مشايخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط سماع
الجزئيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة والا اي وان شرط التوقف بل العربية في التجوز على النقل في كل جزئي جزئي وهم لا يتوقفون
عليه بل يستعملون مجازات متعددة لم يسمع باعيانهم ويعدون اختراع المجاز فضلا ولذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ولو كان جزئيات المجاز نقلية
لدونوها ايضا واستدل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل
لانا نفتقر الى معرفة العلاقة قطعا وفيه ان المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة لا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة
فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى التعيين لا يسمى من بين الاسماء وان اريد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل
بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون لسماع الجزئيات
قالوا اولا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل استقل العلاقة لصح المجاز اينما وجدت العلاقة ويصح لمجاز نخلة لطويل غير الانسان لوجود المشاركة في الطول
والاب للابن وبالعكس لوجود السببية والمسببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فالتخلف لمانع لا لعدم المقتضي
ح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل ذلك لمانع نصهم بالمنع للبعد عن الطبع حد بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا نسلم لازم
من عدم وجوب النقل واستقلال العلاقة بل انما يكون السبب مركبا منهما او من غيرها ولعله انتفى الغير وتعقب عليه المص بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير
انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل معها فتدبر وقالوا ثانيا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز لكان الاستدلال في غير موضع له قياسا في اللغة اذ كان
بجامع مستلزم للحكم والا اي وان لم يكن بجامع كذلك كان اختراعا وبناء اي القياس في اللغة والاختراع باطلان فلا بد من السماع قلنا لا نسلم الاختراع اذا
لم يكن بجامع مستلزم للحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع لمعنى الملابس له وضع له باحد الملابسات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي
فلا اختراع اقول مطابقا لما اجاب البحر غفوري وايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المعنى المجازي عقلا ولو لم يمنع القرينة عن ارادة الملزوم الموضوع له الى
اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وعدم الاختراع على هذا لا يحتاج الى نقل اصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقالوا ثالثا

(ن) وبالتقسيم

اختلاف في عدد العلاقات

(ن) مجوزة

(ن) والاب للابن وبالعكس

الجوهر تغور سے ولعل هذا احرق الاجماع قال في الحاشية لكان تقول ان الدلالة العقلية يكفي للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لابد لصحة التركيب من اذن زائد فلابد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي وح لا تخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق **فائدة** لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا اثبت الوضع فيه ايضا فيتوهم مناقضة اراد ان يزيل هذا التوهم فقال الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى والاعلم بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر زائد تعيينا شخصيا كان او نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع فانه ما يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعين مطلقا ولو بضم ضميمة قيل على هذا ففيه وضع لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة وما قيل يرد على الاول الحرف اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى المتعلق اذ لابد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن دالا بنفسه فيخرج فجوابه انه فرق بين ان يكون المتعلق شطر الدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي وبين كونه شرطا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانما يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اولا وبين ان لا يكون شرطا لنفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ وشرط فيما كما في المجاز فان معناه وان صح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليس الا اذا لوحظ قرينة فتدبر **مسئلة** المجاز اما ان يستدل على المجازية منها صدق النفي اي نفي المعنى الحقيقي عن المجازي كقولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسها اي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي دليل الحقيقة فليس يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه واستشكل بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح النفي اي نفي الجزء او اللازم ولا حقيقة اعلم ان عدم صحة نفي المعنى الحقيقي امارة الحقيقة وهذا مستعمل في الجزء او اللازم بالمعنى المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة النفي لا يكون اشكالا فالاولى ان يقال ما المستعمل في الكل او الملزوم فيها لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم انه هل يرد على امارة المجاز فقيل لا لاستحالة في انتفاء امارة الشئ مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه بطلان هذا الخاصة شاملة لانهم قالوا انتفاؤه علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد ايضا فافهم قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجزء او اللازم من المستعمل فيه هو الكل والملزوم والمراد يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الاولي فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاولي علم انه مغاير للموضوع له فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول بل فيه اشكال اما ان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي هناك باعتبار حمل الشئ على نفسه حتى يكون الحاصل ان صحة نفي الحمل الاولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا اي ان كان نفي المعتبر ههنا الحمل الحقيقي يلزم ان يكون قولك لزيد هو ان حيوانا مجازا اي اطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رأيت زيدا فاخبر بقولك رأيت حيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي هناك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه ان المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوان عن الحيوان في زيد عن زيد حتى يكون بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعترض على الامارتين بان سلب بعض المعاني الحقيقي لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلبه [illegible] يصح ان يراد سلب كل الحقيقة يقتضي ارادة سلب الكل وهو ايضا غير صحيح ولما وسلب الكل اي سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازي فاثباته به اي اثبات المجازي بسلب الكل مصادرة فلم يصح امارتان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجازي ممنوع بل [illegible] الكل مستلزم للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول فيه التردد في المجازية اي مجازية المجاز يوجب التردد في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا [illegible] فيه ايضا حقيقة ولا يصلح سلبه عن نفسه والتردد

والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد مشروط بوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولقائل ان يمنع
اشتراط خلو المحل عن الضد بوجود الضد الآخر بل الحق ان يكتفي في الايراد بان سلب الكل لازم للمجازية المجاز ومساوله في الجهالة والخفاء بل اخفى فلا يكون علامة
امارة هذا والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا اقتصر تحصيله بالنظر فالمفروض انا اذا لم نعلم بوجه آخر لا بديهة ولا امارة
ومعلوم ان النظرية لا يكون الا فيما يحتمل الامران فيه فاندفع منع بعض الفضلاء ومنع التوقف المستند بانه يجوز بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية
فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز ولا ما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلا
عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فاذا سلب احد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مباين له والا لم يسلب عنه
فيلزم المجازية في احدها دفعا للاشتراك ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا ورد
السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يجري كذا قالوا ويعقب عليه المصنف وقال يكفي
عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس بوافيا فانه ان اريد عدم صحة سلب المعنى المرادف مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا
يلزم الاهمال لجواز ان له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا اذا
سواء اريد السلب باعتبار الحمل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كناية فتدبر فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني
الحقيقية عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اي المشترك معلوم الحقيقة فيهما
ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فانها اي امارتها تبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر نفسه واورد المشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز
لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو الصادق والاول فاسد فان خصوص الخاصية عما هي خاصة له غير مستحيل لجواز ان يكون غير شاملة وهذا
فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة فالثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية اما لو اكتفي بعدم تبادره لولا القرينة لم يرد فتوجه هذا وهو انما يرد
على مذهب من نفى العموم بدلا والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر خطورا والمشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن
يخطران في الذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع المركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره بل هو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر في ضمن تبادر
الكل والنفي ليس امارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا ومنها عدم الاطراد يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرد
استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على ان استعمال مجازي نحو واسأل القرية دون واسأل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال
اقول المنع مسلم نعم لم يسمع اسأل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فانما يثبت في المنقول
فافهم ولو سلم المنع فلا ينعكس هذا المنع بالمجاز اذ المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة يجوز والتخلف غير متصور بالحقيقة
فيجوز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض افراد موضوع له دون بعض الاحكام وهو غير صحيح وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة
فما كان العرب يستعملون فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيها للوضع لا يختلف في الافراد بل يعرف نحو واسأل القرية بانهما الاسناد على انه مجاز
في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا ايضا مناقشة في المثال ولا ينعكس هذه الامارة يعني يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد وقد لا يكون امارة
الحقيقة اوردوا على السخي فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملكة بالاستقرار او ملكة
امر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه فلا يطلق لعدم وجود الاطلاق نعم يجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف

فيه اولانه موهم للمنقبة وح لا يرد العلامة المرادفة للعام ايضا هذا لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه يمكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بسبب لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطلق فح عدم الاطراد انما يعلم بعد تحقيق تمام علة الاطراد ثم ولا يكون سبب الاعدم المانع المستلزم لوجود المانع وعدم المقتضي وليس كسببا وجود المانع اذ لا مانع ههنا فان الكلام فيما لا نص فيه فتعين عدم المقتضى لا طراد الوضع فعدم الاطراد بعد تحقق الوضع فيعلم به وقد جعلته عدم الوضع معلوما بعدم الاطراد فدار وعدم القول لان توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الدائم الكلي لا في اليقين الحب يحكي الغيب الدائم ولا في الظنون ومباحث اللغة مظنونة ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه ان كان يقينيا كليا كلام استوفيناه في شرح السلم ومنها اي من الامارات جمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامر فعلم انه ليس متواطيا فتعدد المعنى باعتبار احدهما جمع وباعتبار الاخر جمع آخر فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك فلا فافهم هكذا افهم او . وفي التحرير على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه تم الكلام وهو بيان لان باختلاف الجمع يتعدد المعاني وسياتي الكلام فيه في بحث الامر فيتضح ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة ليستوي الكلام ههنا كما افاده الله تعالى ولا فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها اي من الامارات التزام التقييد عند استعماله في هذا المعنى ككلمة الكفر فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد ونور الايمان ومع التقييد يستعمل في العقائد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهذا لا يوجد في لازم الاضافة قطعا قال في الحاشية ان التقييد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتامل فيه ومنها اي من الامارات توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو ومكروا ومكر الله فانه لا يصح مكر الله ابتداء فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة بما هي مشاكلة مشكل اذ اين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة ههنا اصلا مع انه اطلق عليه في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا فقيل فيه كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز استعمال احدهما في معنى الآخر واعترض ايضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد انواع العلاقات اجاب المص بانها نحو من المجاورة واعترض ايضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتقدمة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة المصاحبة في الذكر بل المجاورة في الخيال وفيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائي فانه لما كان حاجته الى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام البدن الانسان وشبه خياطتها بطبخه لكن لما لم يعرف هذا التشبيه قبل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداء هذا مسئلة بعد الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة بل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح لا يستلزم لنا الرحمن فانه مجاز لغة او عرفا ولا حقيقة فقد قرره بوجهين الاول لا يطلق الا على الله ولا تحقق معناه الحقيقي فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فان قلت قد يطلق اصحاب مسيلمة الكذاب عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله عليه الصلوة واله واصحابه اجمعين وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طبق اللغة بل انما هو تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب بل يجوز ان يكون موضوعة للتفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل الا بالرقة وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد واعتبار المرحوم بين النعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تامل في هذا التنزل ولما

عسى ونعم لانهما صيغتان للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم تقم عليه دليل ولنا المبهمات على رأي من جعلها موضوعة للمفهوم الكلي يستعمل في الجزئيات ولا يخفى ان حي احدا لا يصلح حجة لاسيما اي شهيد الحجة الحملة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم يستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط فخروج عن النزاع فانه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة التركيبية ولا يجوز في شاب وفي اللمة فهما مستعملان في معناهما الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه مشترك الالزام علينا وعليهم لانتفاء معنى تحقق موضوع باز اية اللفظ ولا بد منها انما النزاع في كونه مستعملا فيه ولا فهم فاسد لان لو وجب للمجاز معلومية المعنى وان كان موهوما غير متحقق في نفس الامر وهي اي المعلومية تحققه اما تحققه اي المعنى في الواقع فليس لو اجب كالكواذب ومن ههنا يخرج الجواب بوجه اخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لها حقيقة يستعملها الكاذب والهازل والناقل فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الالزام الا ان يلتزم ضعا للاتفاق على ان المركب لم يوضع شخصا والكلام فيه فيه ان الكلام الى ان المجاز لا بد له من الموضع شخصي ولا يجب استعماله فيه اما لا نفيه كلام فانه لا خصوصية للوضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن وعسى مع انهما موضوعا بالوضع النوعي بل يخرج من بحث المشتقات والافعال الملتزمون قالوا لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي حين الاستعمال اذ لا استعمال فلا افادة قلنا الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا فان صحة التجوز من الفوائد ولم ينتفت قبل بطلان التالي ممنوع اذ لا استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذ كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي بطلان انتفاء الفائدة ظاهر مسئلة قد اختلف في نحو انبت الربيع البقل اي فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو التسبب العادي مثلا وانكان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى القادر الفاعل فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا البتة ورد بما تفرع عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب اصل الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا غير حقيقي فان الفعل انما اخذ في مفهوم النسبة الى فاعل ما لا الى الفاعل القادر وانا كان الفاعل اعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس ههنا كسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى القادر المختار فيلزم ان يكون هذه الافعال مجازات والتزامه بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجود بعض الافعال مسندة اليه ليس اولى من العكس ثم اعلم ان الخطاء من المترجمين في تقرير كلامه وحاشاه عن هذه الشناعات فانه لم يرد ان في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف ان فيه تاويلا فاول في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذكور وههنا المذكور الاثبات بمعنى اللغة والعرف خلق النبات فتجوز عن التجوز والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يأول في كل مثال يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شئ وهو الذي اختاره التجوز في تحقيق كلام في القرآن لعل المص الى هذا اشار بقوله فقال الثاني انه اي التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه وارادة الاخر بادعاء انه من جنسه فههنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار لا انه اريد به قادر غير ربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا التجوز مغن عن القول بالاسناد المجازي فهو الاولى لكونه اقرب الى الضبط واورد انه لا يكون مغنيا عن المجاز العقلي كما زعمه السكاكي وزعم السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية صالحا لان ينسب اليه الانبات الا بتاويل واورد ايضا انه لا يكون مجازا في المسند اليه لانه مستعمل في معناه وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعل في التلبيس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا للمبالغة في التلبيس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال من تتبع استعمالات البلغاء ومراجع الى وجدانه وجد هذا المعنى مناسبا وجاد الشيخ ابن الحاجب لا اتحاد جهة

الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة فجعل بعض الاسنادات مجازا دون اخرى تحكم مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون الثاني والحاصل ان كل اسناد حقائي في اللغة والعرف ان يقع في محل وهذا الامر الذي يقوم به الحسن فاذا عدل عن محلها الملابس كان مجازا البتة واعلم انه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر ان ههنا تاويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية بعنوان صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل واريد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان الاستعارة تمثيلية ثم انه النحو من التاويل وان كان محتملا الا انه لا يصح ان يكون مذهب الشيخ عبد القاهر الذي قرره الثقات هو ان التاويل في الاسناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم المراد قول الامام الرازي وهو انه اي التجوز في المعنى فقط والاجزاء باقية على حقائقها التي في العرف واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله فيصدق به وليعلم ان النقل اي نقل الكلام من اسناد الاثبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع للمبالغة فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود الى بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي ولفعل هذا للمبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التاويل والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرره على هذا لا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق في الفوائد بان في الكناية يصير اللازم عنوانا وسببا للملزوم فان طريق المجاز عنوان لطريق الحقيقة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام كما ان المنتقل اليه حكم مستقل بالحكم المستقل لا يصح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر هو ان يشبه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل فيعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه لم يتعرض له المصنف وقال وما في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه الهيئة مع الهيئة وهو لم يقل به الا انه كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا يخفى ثم ما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون مجازا لغويا كيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الظرف او المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير معناه بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل سندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن واخرجت الارض اثقالها وقولهم انبتت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظ لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الغير قيامية وهذا قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة ما قيل ان بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلافا اصلا ارتضى به المحقق في الفوائد وحاشيته فتدبر كما ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك قيل عليه عند التردد في انه مجاز ام مشترك لان المجاز اغلب وجودا بالاستقراء حتى قيل ان شطر اللغة مجاز وان الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة فانه يصير مجملا على ما عرفت

على انه ما المراد بخلاف المجاز فانه لا يخل بالفهم اذ يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة عليه وعند عدمها على الحقيقة فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك لورود
نفي المجاز ايضا لا يفهم المقصود بل غيره وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية واورد عليه ان المخاطب يحمل عند عدم القرينة على
خلاف المراد فيخل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما والجواب ان القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة واما المشترك فلا
يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا وانه اي المشترك يؤدي الى مستبعد وهو الاشتراك بين المتضادين او الى حكم احد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة بخلاف
المجاز فان التضاد مع كونه اقل نزل منزلة التناسب فلا استبعاد واورد على التوجيه الاول بان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين اي استبعاد فيه على ان
ان المجاز فيه الضرر اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر تحالا ينتقل فيه الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكمه على المجازي المضاد له تدبر وعورض بان
المشترك يطرد لانه حقيقة والاطراد من لوازمه فلا يضطرب وبان المشترك يشتق منه نظرا الى المعنيين فيتسع الكلام وفيه ان الاشتقاق مشترك بين المعنى الحقيقي
والمجازي فالاتساع بحاله فتدبر وبان المشترك يصح التجوز منه لكونه حقيقة فتكثر الفائدة وبانه صالح لافادة المعنى بطرق شتى وبان المشترك كثيرا ما يستغني عن العلاقة فهو
اقل مقدمات والاقل مقدمات يبعد وقوعها وانه مستغن عن النقل عند عدم القرينة فليتوقف والاولى عند خفاء القرينة لان استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز قلنا لا تعارض فيما ذكرتم فيما ذكرنا اذ ما ذكرتم اقل حاصل علته
اما ما ذكرنا اقوى مما سواه والغلبة في المجاز فهو اولى تتمة النقل والاضمار والتخصيص اولى من الاشتراك المجاز والاضمار والتخصيص اولى من النقل لما مر الوجه المجاز
مثل الاضمار لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهما مساويان وغير سنة اي من المجاز التخصيص فالتخصيص خير من الاضمار لانه مثل المجاز والاشتراك خير من النسخ لان النسخ اقل منه وكذا
الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين المعنيين كذا قالوا والوجه الاكثرية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية خلافا لابي اسحق الاسفرائني
قال لانه يخل بالتفاهم فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة وهو وهم لانه لا يجوز استعماله من دون قرينة فلا اخلال وهو منقوض لانه ينفي الاجمال لانه ايضا يخل بالفهم
مع انه واقع اتفاقا ونقل عنه انه يسمي المجاز مع القرينة حقيقة فيخرج حاصل مذهبه ان المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجماعة فيرجع الخلاف لفظيا حينئذ
مسئلة المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله
تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل فلا جناح للذل حقيقة بل استعارة
بالكناية وغيرها من الآيات نحو اني اعصر خمرا وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم من قتل قتيلا فله سلبه والاستدلال بقوله تعالى ليس
كمثله شيء فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة خروج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور من المستعمل في غير ما وضع له والمجاز بالزيادة
والنقصان ليس منه كما قيل اقول ليس هذا خروجا عن البحث بل النزاع فيه مطلقا سواء كان بالمعنى المذكور او بالزيادة او بالنقصان كما يدل عليه
دليلهم لكن يرد المنع ودفع استدلالهم عن الاستدلال بان لا مجازية فيه بالزيادة بل الكاف على معناه وتقريره بانه لنفي الشيء بنفي اللازم وهو مثل المثل والمقصود نفي
الملزوم وهو المثل فان المثل يلزمه مثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله فالمقصود نفي مثل المثل نفيه وهو كقولهم لا يلبق بجنابه ان يكنى بالكفر فانه ليس
كفرا لان مفهومه الصريح نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع مخصوصا لكفى ان يقول فانه خارج عن محل
النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص عليه تنزلا لا يدل عليه جوابهم عن قوله تعالى واسأل القرية حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤوا من
عند ابيهم مع تركهم اخاه العيني من جهة السرقة انه على سبيل التحدي والمقصود انك يا يعقوب نبي فاسأل الجدران فانها تجيبك ان القرية مجتمع الناس
حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال منهم ماخوذ من قريت الناقة اي جمعت ومنه القرآن لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن
النزاع عاما لكفى لهم ان يقولوا لا يجوز انكاره هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا انه يتم لو لم يكن تنزلا وان كان الاستخلاص لذكر ضعيفا اما الاستخلاص عن
النزاع الاول فلانه تكلف لا يخفى واما الجواب الاول عن دليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السياق والعير التي اقبلنا فيها واما الثاني

فلان القرينة ناقص وقررت الثانية والقران مهموز اللام فاين الاشتقاق بهذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه لا يصدق نفيه فيصح في اشتعل الراس شيبا ما اشتعل
واذا كان كذبا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة ونفي كذب لا للمجاز للمراد فلا يلزم كذب ما هو المراد وقول بعضهم لا يدل على عدمه وقوع حكاية
عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اولا مجاز الا على قانون اللغة
لا باختراع منه فيئول الى ما قيل لا مجاز في القران اي بتصرف منه بل المجاز في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القران الذي
هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظي المقرو على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القران يلزم انه يكون
الباري متجوزا ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه ايهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لا انه لم يرد المجاز في كلامه
او لا توقيف من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القران معربا وهو لفظ عجمي استعمله
العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ونقاه الاكثر لنا المشكوة هندية وسجيل فارسية اصله سنك كل وقسطاس رومية
وقد وقعت في القران قال الله تعالى مثل نوره كمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة هندية غير ظاهر فان
البراهمة العارفين باللغة الهندية لا يعرفونه نعم المشكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليس في القران لهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت
يجوز توافق اللغات من تعيين قال والاتفاق كالصابون فانها لغة فارسية وعربية ايضا بعيد فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ولعل بل الفرس على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القران لا يتم لان
العلم لا اختراع فيه اي في وقوعه في القران فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس معربا فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغيير
او لان العلم خارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القران لزم ان لا يكون عربيا لانتفاء عربية الكل بانتفاء عربية الجزء واللازم باطل كيف
وقد قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام ح فبطلان اللازم ممنوع والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال القران
كالماء يصدق على القليل والكثير مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربية على القران باعتبار اكثر
الاجزاء فتدبر لا يبعد ان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربيا النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان
في القران معرب لزم تنوعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله تعالى اعجمي وعربي ينفي التنويع قلنا لا نسلم انه ينفي التنويع بل المعنى اكلام اعجمي ومخاطب
عربي لا يفهم فعن التنويع ففيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنويع لولا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ
فقط لا يستلزم تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي لا كما
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات
كما لا يخفى وينبئ عنه كلام الامام فخر الاسلام كما لا يخفى لكن اختلفوا في جهة الخليفة فهي عند الامام ابي حنيفة رح في التكلم اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
فلفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن لفظ مرادا به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو تحقق
بشهادة استعمال الله تعالى ورسول الله صلواة الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء وقالا الخلفية في الحكم فحكم انت ابني مرادا به العتق خلف عن
حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما الصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا لاكبر سنا اي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق
عنده بوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة حذرا عن اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت

ان الخليفة ههنا يعني انه لا يصح الحمل على المجاز الا لمكن الحمل على الحقيقة لا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة والخليفة في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف
خليفة الحنث البر فان الحنث انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لا شك ان المجاز لابد له من محل صحيح تستقر فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكانه
سابقة ثم هذا المحل للفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب بهذا ينبغي
ان يفهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على الشفقة فلم اوجب الامام العتق مع انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله وتقديم العتق على الشفقة
لانه اي العتق لازم للبنوة لا يتخلف فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة ولهذا لا يعتق في اخي لتشبيه عن الدين فحمل عليه اللهم الا اذا قال اردت العتق ثم هذا
غير واف لان الشفقة ايضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة واما العتق فانما عرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز ينبغي ان يحمل على الشفقة
ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذه الكلمة بين كان في الجاهلية يقصدون منه الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير صار صريحا في العتق ولما شرع
النبي سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اما اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد اللازم على
سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة
عدم ذكره نسيا منسيا فهو من قبيل زيد اسد وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان والاعتاق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد الا ما في التلويح ان المشبه
هو بحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لان اخ الحرمن الذكر الغير لم يجوزه للتشبيه علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد اسد تشبيه حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه قالوا
ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبئ عن التشبيه ممنوع في الاستعارة والبعد من هذا ما في التوضيح ان الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الخبر
مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ادعيه علماء البيان ولم يصححوه ببرهان اصلا فلا اعتبار بقولهم بل الظاهر من
الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبئ
عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب تمييز المراد باشتعال الرأس حالا لم
يقع تمييزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فاريد من الاسد المجترء الا لما صح تعلق الظرف به وامثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في
الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا ولك ان يقول سلمنا ان الاستعارة افتقر وطيئه لكن ان نحو زيد
اسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدرة كيف وح يكون كلاما مفسولا ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل في تحقق
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريقة الاسناد المجازي فهذا ابني ان كان تشبيها بليغا فيكون معناه ان مشابهة للابن في العتق
من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا ولعيشل بهذا شكل قال ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه
سانح فريد فان الانتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل على القرينة على انه غير مراد انتقل الى المجازي وهو اي الانتقال من المعنى الحقيقي
يتحقق صحة الكلام من حيث العربية او لصحة العربية بعينه بما وضع له في تلك المدة فينتقل منه الى ملابساته لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ عند الاطلاق
الحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فيكون الفرعية من جهة
اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التغير فيه في اللفظ لكن لا يلزم منه ان الفرعية من جهة التكلم بل غايته ما لزم ان اللفظ من حيث انه متغير فرع
لنفسه من حيث انه متغير عنه واما جهة الخلفية فلم يعلم انه اي شيء ولم يتعين بعد وانكان يجاب عنه ان التجوز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغير
الا الى صحة الافادة وهذا الصحة التركيب على القانون العربي ولا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انت ابني اقرار للحرية

من حين الملك فعلى هذا العتق قضاء واما ديانة فان كان تحقق هذا الاعتاق فيعتق والا لا فيصير ام ولد له اقول فيما فيه لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة والمستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول الا ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع احكام الابناء من العتق من حين الملك وامومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا ان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي امه حق العتق كما كان فتامل فيه وقيل ليس اقرارا بل انشاء للاعتاق بمنزلة انت حر من حين الملك فعلى هذا العتق قضاء وديانة فلا يصير ام ولد له وفي التحرير الاول اي كونه اقرارا اصح لقولها اي قول الامام محمد في كتاب الاكراه من انه اذا اكره بحل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء فعلم انه اقرار اقول العتق مع العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة فهي الاسبق الا بضميمة الصارفة عنها والاكراه محل فوت الارادة والقصد فلا يثبت ههنا الا ما جعل للفظ فقط علة تامة له لا ما يثبت بالنية فهذا توقفه على النية لا يصح انشاء كان او اخبارا حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة او مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استحالة الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهر الانتفاء فيه كذا صيرته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه لعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر اما الحكم المقصود من اللفظ فالخلفية لقيامه والجواب ان هذا حكم كيف ولا ملاحظة للمقصود به باعتباره فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة اقول الاسلم ان الخلفية بالنظر الى الحكم اولى بل الصون اي صون الكلام عن اللغو الذي يلزم على الخلفية في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتامل فان لهما ان يقولا نعم الصون اولى لكن مهما امكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفي على المتامل واما قولهما في الاستدلال لنفي قطعت يدك اذا اخرجها صحيحين ولم يجعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال مع ان التركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم ان امكان الحقيقي شرط وقد انتفى ففيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا يكفي للانتقال فلو كان لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال شرط اخر ولعل ههنا عدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق اصلا فلا يرد ان البنوة ليس سببا ايضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر ثم بقول هما لا يشترطان الا امكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فالمقلنا قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع ان المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توهب اجاب بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلانهما لم يشترطا الا امكانه عقلا الا ترى انهما قالا فيما اذا قال انت ابني للاصغر المعروف النسب يعتق وهو اي الحقيقي ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحر في شريعة يعقوب عليه السلام اي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك صح الهبة عقلا وقد وقع ايضا في اول الاسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم اذا احتف به موجب كاللام والاضافة والوقوع تحت النفي كالحقيقة نعم لوجود المقتضي للعموم وعدم المانع عنه فقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين اي لا تبيعوا ما يسع الصاع بما يسع الصاعان يعم المكيلات كلها مطعوما وغير مطعوم فيجري الربوا في نحو الجص ولا يصح تعليل الشافعي حرمته بالطعم لانه يعود على اصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري ويتقدر بقدر الضرورة والعموم امر زائد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فلا استلزام اي لا تلازم بينه وبين عدم العموم ممنوع لانه في العموم بلا دليل دال عليه في اعتباره الى ضرورة واعلم ان كلامهم على هذا النهج يدل على ان المستدل اراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يتجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا اخر للضرورة ... لو فرضت فلا تنافي العموم ايضا لانه افادة التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا

موضوعا بانه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز والى ارادته ضرورة بالنظر الى المخاطب ولا الكلام وكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة يندفع بحمله على معنى والعموم امر زائد فلا يصار اليه وهو لا جواب للا ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة انها تحلى باللام مثلا الموضوع للعموم بمدلوله نحو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار الارادة المدلول لغير الموضع مجازا فتدبر قيل في التلويح لم يعرف الخلاف في ثبوت العموم عن احد كيف لا نزاع في صحة جاءني الاسود الرماة الا زيد اما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بو قوعه في تقارير العلماء ابن ابي البقاء رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى مسئلة لا يجوز الجمع بينهما اي المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف الكناية فانه وان اريد فيها الموضوع له ولازمه لكن ليسا مقصودين بل يعمل للاول تبعا وتمهيدا للثاني وفي اجازه الشافعية الا ان لا يمكن الجمع عقلا كافعل امرا وتهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقة وظاهر هذا يشعر ان الاصل عنده عدم الجمع الا للضرورة وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي يصح الجمع عقلا لا لغة قال مطلع الاسرار الالهية هذا التفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقال في غير المفرد يصح لغة بدليل العلم اعطا للسانين فاريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها وبالمبين بالكناية لكونه مجازا فيها ونحو قال احد الابوين اريد بالاب الحقيقي حقيقة وبالجد مجازا وفيه ما فيه لانها ليسا من صور الجمع بل من عموم المجاز فانه اريد في الاول المبين وفي الثاني المتفيء واما القول ان التثنية في حكم التكرار فالجمع في لفظ واحد ففيه الا يخفى ان المراد المفهوم منهما هو المفهوم في التكرار وما شئت فالاتحاد فيه وليس كالتكرار في الاستعمال الا ان الاتحاد فيه شيء فالجمع في استعمال واحد والجمع في المعاني المجازية بان يراد اكثر من واحد ويكون مناط الحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ويتناولهما بانه فرد منه لنا ما في المشترك من انه لو توقف الى النسبتين تحقق نقيضين تفصيلا عند لو تهما وقد ابرم انه لا يتم عدم التكلم بمعنا اظهر ان الحقيقي لا صالة فيه من المجازي لا يلزم الاستحالات لو صح الجمع لزم الاستحالات كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقال المفق على منعه طلبس ثوب مكا وعارية ونحو ذلك لاستحالة كمناطه قال المناقشة فيه طالما اتحاد الاتخ منهما اي كونه غير حقيقة ومجازا او احدهما اي كونها حقيقة فقط او مجازا فقط وكلاهما باطلان الا الاخير فانه رجحان من غير مرجح وكلاهما باجماع اهل العربية للازمة الاثنان للمتنع في حقيقة والمجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم او غير الموضوع له مما قد اريد استقلالا ومطابقة فيلزم الشق الاول ان شرط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد اريد فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في احدهما دون الاخر فالشق الثالث فتامل فقد تبين المطلوب باقوم حجة قيل انه مجاز في المجموع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه قلنا اللفظ استعمل في كل اي كل واحد ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد والمعنى استعمل في كل مطابقة لا المجموع لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم مستقل عرفا الا ترى انه لا يقال للمجموع السماء والارض سماء وارض وان قيل اريد المجموع بطريق عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم اخر استعمل فيه اللفظ قيل ان الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فرع خص الموالي في الوصية لهم بان يقول اوصيت لموالي فلان دون موالي اي لا يدخل موالي الموالي لان المنسوب اليه من حقيقة من يكون منتسبا بالذات واما موالي الموالي فلا انتساب الا الحقيقة فيراد الموالي لكونها حقيقة ولا يراد موالي الموالي والا لزم الجمع الا ان يكون الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى لجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون لكل احد نصف الوصية واذا المولى واحد يستحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كما في الميراث لان كلا منهما خلافة بعد الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية لا يظهر لكون اقل الجمع اثنين في الوصايا وجه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوزا في صورة ان يستعمل في نظيره ما في الكشف عن الامام شمس الائمة السرخسي انه ما يدل ذلك بالاستعمال فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا اوصى لابناء فلان يدخل نبوه دون بني بنيه الا ان يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخلون اي موالي الموالي وابناء الابناء

حال كونهم مع المولى الواحد فالابن الواحد فيهما لعموم المجاز فانه لما اطلق بصيغة الجمع وهو يعلم ان لا مولى وله الا ابن الا واحد علم انه اراد معنى اعم بحيث يتناول مولى المولى والحفدة ايضا دون موالي الموالي والحفدة مع الاثنين بالاتفاق اذ لا قرينة على ارادة المجاز ثم نقض هذا الحكم اولا بدخول الحفدة المستأمنين مع البنين في الامان اذا قال آمنوا على بنيّ فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة واجيب بانه لم يدخل الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في الحقن اي في حقن الدم اوجب الدخول في الامان تبعا لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع فتحرزوا عنه فعلوا كذا والامان يثبت بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا وبدخول الاجداد والجدات في الآباء والامهات اذا قال آمنوني على آبائي وامهاتي فحلف فيه في رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجوابا بان دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات ان كان فبالتبع وهم اصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه يشبه الا ان لا اصالة في الخلقة لا ينافي التبعية في غيرها في احكام اخر مع انه قال في الهداية الام لغة الاصل فحينئذ الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا وجه آخر لو كونه يكاد ان يكون اهل معان لان الظاهر ان الرجل لا يؤثر حيوة نفسه وابنائه دون ابناء ابنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكون مفسدين ذوي شجاعة فيعلم ان الامام لا يأمن شرهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة ونقض ثانيا بالحنث بدخوله راكبا ومتنعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان مع انهما غير وضع القدم في الدار الا مجازا فانما يحنث لو دخل حافيا مع انه وضع حقيقة فلزم الجمع واجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول لعمومه بعض افراد الحقيقة والمجاز فيحيا الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها مع انه وضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وان لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا فلا يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دلت على ان المراد البعض وهو ههنا مطلق الدخول لا وضع القدم فقط واما اذا نوى ذلك فانه نوى ما هو حقيقة الكلام فقد ترك قرينة المجاز ثم الحقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن بعدم شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت بدون النية فتأمل فيه ونقض ثالثا بالحنث بدخول دار سكناه عارية في حلفه لا يدخل دار زيد مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة وهي داره حقيقة فيلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق لا حقيقة ولا مجازا بدلالة القرينة وهي ان الرجل لا تهجر الدار للنفرة عن المالك وهو اي الاختصاص يعم الملك والسكنى فيتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة وعموم المجاز فلا جمع واذا اريد مطلق الاختصاص فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي بدخوله فيها لان فيه اختصاصا به كقاضيخان اي كما يقول به الامام فخر الدين القاضي خان خلافا لشمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان ملكا ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر ونقض رابعا بوقوع عتق عبده في اضافته اي العتق الى اليوم بقدوم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم نهارا فيلزم الجمع واجيب بان اليوم شائع في مطلق الوقت فيه ذلك والتحقيق كونه ان اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجيء لمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة ايضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يرد اصلا وعند الاكثر مجاز فيه وفي الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة عرفا اريد به بياض النهار واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للمظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذا تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الا الى مطلق الوقت وممتد الى بياض النهار وقد يؤيد بان تقدير في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدرة وجب استيعابه للمظروف فاذا كان ممتدا امكن استيعاب النهار اياه فامكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه لاصالته فاما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلامة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا مرشد لطيف الى ان العبرة لعامل المظروف لا لما اضيف اليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما اورد ولا مسلم لو قوله الحقيقة المستعملة عنده اولى من المجاز المتعارف فلا ينفع الشيوع فينبغي ان يحمل على بياض

النهار نو كان لان اولوية الحقيقة المستعملة عنده اذا لم يدل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم اسناد المطروف قرينة عليها فلا يتوجه ايضا
ما اورده الشيخ ابن الهمام رحمه الله في التحرير فكافات من ان الحمل على المجاز لابد له من قرينة صارفة وههنا حملوا بنفس الملائمة فان تغيير المسند الى الاسم مطلق الوقت وذلك لانا نمنع
ان عدم ملائمة المظروف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه ايضا ان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك لانهم انما
يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة عنها واما الحمل عليها فللاصالة فافهم واذا لم يتم هذا الجواب عنده اشتاق الى جواب آخر وقال فالاولى ان يقال انها اي اليمين
سوق ملك عن بعقد فلان تختص باليمين لبياض فبذا تختص بهذا المثال واما اذا قال انت حر يوم اموت فلا حصر فالانتقال انما ذكره السرور شلا التحقيقه في خصوص هذا المثال
بالمراد والقرينة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القرينة فرق الخصيص بالنهار فيه ونقض خامسا بان لله علي صوم كذا انه يمين سواء كان مع نية النذر ام لا نذر
ويمين حتى وجب القضاء فدل على كونه نذرا والكفارة بالمخالفة فدل على كونه يمينا خلافا لابي يوسف مع ان الحقيقة نذر والمجاز يمين واجيب بان تحريم
المباح لازم للنذر لما مر ان ايجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فاريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به اي لا باللفظ والنذر اريد به فلا استعمال للفظ فيهما فلا جمع
وفيه نظر لان ارادة اليمين من اللازم فرع افادة اللازم والاعم لا يفيد الاخص اي اليمين من غير تحقق الاعم اي مطلق التحريم اذا اريد به اللازم وقد اريد
النذر فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قطعا اقول فيه ايضا ارادة اليمين باللازم لا ينفي المجازية عن الملزوم وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد فان اللفظ انما يدل
للملزوم اتفاقا فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازي فهو ليس في تصوير التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ فلا يكون اللفظ مستعملا في اليمين
او كان مثل شراء القريب الملزوم للعتق فثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم تم الجواب وليس لا مركما فانه لو لم يشترط
توسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته يمينا ولو كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية ايضا بل مع نفيه فتدبر احسن التدبر اقول تحرير الجواب عن اصل الايراد
ان يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال وصيغة النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمال فيه وارادته منها فعقد القلب بعد فهم اللازم وهو التحريم
من اللفظ وهو الصيغة جعل يمينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين لانه تعرف في المعنى اللازم وان كان بتوسط اللفظ فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه انما
فهم من اللفظ التزاما ولم يستعمل اللفظ فيه بل صار اليمين بعد انضمام النية مثل عتق القريب لازما للنذر فافهم وهذا غير وارد ايضا لان التصرف لم يعتبر في
الشرع الا بما يفهم من جانب اللفظ حقيقة او مجازا كيف ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من التلبية الاحرامية بعد عقد القلب يمينا وكذا التحريم
المستفاد من تحريمة الصلوة يكون بعد عقد القلب يمينا وهذا من المفاسد قال الامام شمس الائمة اريد اليمين بقوله لله والنذر بقوله علي فلا جمع لان اللفظان مستعملان
في معنيهما ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل كلمة الله بل قال علي صوم كذا واجيب عنه بانه علي نفسي مراعاة للنذر واشتمه مع ان الحكم عام هذا واما ثانيا
فلان اللام للقسم لم يجيء الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس فحل دم الجنة وقت العصر لله ما غربت الشمس حتى خرج واما في غير هذا فالعلماء
يمنعونه ويحكى فيه المناقشة بان التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات بل هذا الاستعمال فرع لان يقول لا نسبة في هذا
علماء النحو فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الاب والابن فتأمل
واما ثالثا فلما في الحاشية بانه على هذا يجب ان يكون يمينا عند نفيه لانه اذا قال مثلا هي طالق واراد ان لا يكون طلاقا فهي طالقة كذا ههنا لان اللازم موجبه
وهذا ليس بشيء لان دلالة اللام على القسم بالنية ولا يستلزم ولا انها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل معناه ان اللام معنى مجازي غير شائع يصح
بالنية فافهم فانه دقيق واجاب صدر الشريعة بان ارادة النذر يطلب في صورة الارادتين وبقي ارادة اليمين ولزمهما اذا اراد اليمين وسكت عن النذر
والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا ما يقتضي التعجب عن مثله واما اولا فلانه يلزم عليهم ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي اما المجازي فبالنية والحقيقي
بنفس الصيغة واما ثانيا فلانه لم لا يبطل ارادة اليمين مع كونه معنى مجازيا بل هو اولى بالبطلان من الحقيقي اما اولا فلان الحقيقي انما يثبت في الصريح اذا

(١) جواز من الجواب

(٢) مردود لاستلزام اللازم

لم يثبت منه معنى آخر وهٰهنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن ان يقصد اليمين على سبيل الكناية فمكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين
فلا جمع اصلا وان صح هذا النحو جميعا يبطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد و
فسخ هكذا وقع القيل والقال ولجماعة بعض المشائخ من المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجابه
بحيث لو لم يوف المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة
لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فيه فالمراد في المسألة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه
نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت اراد ان عليه الكفارة ولم ينوا ستقلالا ان هذا واجب عليه فح لا جمع اصلا وصورة
الجمع ليس الا انه نوى فيه اليمين من نفي النذر يعني ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للمنذر سواد نفي صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى
فانقلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل ورد في ان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر
بالمحرم يجب كفارة يمين بعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم
فليوفوا نذورهم هذا غاية التنقيح لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا ان يجترء عليه فانه مخالف لما اطبق عليه المشائخ السابقون عليهم الرضوان بينهما وبين ابي يوسف
لفظي وهذا البعد ومن ادعى فلا بد من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسألة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل مهما امكن لا يصح العدول عنه الحاشية هذا الاتيان في ما سياتي ان التخصيص بالعرف عمليا كان او قوليا يصح وذلك
لما سياتي ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا الاتيان ينافي الاول لكونه حقيقة وعندهما بالعكس اي المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر التعارف مانع قوي لان
فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى يتعين احدهما بالدليل اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن مبناه على العرف كالايمان لان مايكون
مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالقرينة لهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل لحما باكل لحم الآدمي واذا كان مخالفا مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي
قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد رحمه الله تعالى ان الفتوى عليه والافقية رواية اخرى
في المعتبرات كالهداية وغيرها انه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل وهو ان مسألة الفرات والحنطة في اليمين ايضا مبناه على العرف قال الامام
فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسألة اكل الحنطة لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتناول
للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخليفة في التكلم لا يوجب عدم
الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخليفة في التكلم فالحق ما اشار اليه المصنف ان المبنى للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرع لا يشرب
من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية له تعين شيء من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى الكرع في الاول والى عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام
وسبب اسبق وعندهما الى انه اعتبر في الاول اي لما المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف او غيره بالاواني او غيرها بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف
حتى لو اخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به اصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف ويصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني ولا يحنث بالسبيس
بالعمل صنعا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
حنطة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ في المعينة

بان يقول انه يحنث فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز الا بالعين وعندهما يحنث على كل حال لان العادة فيه مختلفة اقول فذلك ان تدعي الاشتراك الا في اشتراك المعينة وغير المعينة

في العرف مطلقا اي في مطلق الاطلاق وانكان الغالب في الاستعمال بعض انحائها وهو ما اعترف او المتخذ فينبغي ان يحنث مطلقا اي في المعينة وغير المعينة فالفرق

بحكم ولا يخفى انه على هذا يستدرك قوله وانكان الغالب فانقلت يجوز انيكون متعلقا بقولهما اي لعرف مشترك في اكل العين والمتخذ والكرع والاعتراف فينبغي ان يحنث

مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ للكنه محتمل وصاقال المذكور من قول لصاحبين في اصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما اشرنا اليه وفي الهداية

الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا فحالا توجيه لهذا الايراد عليهما الا ان البعض فهموا انهما قالا بالحنث بالمتخذ والاعتراف دون العين وبالعين عنده فكان الحكم

نقلا او لا هذا القول ثم اعترض فصحح الحنث مطلقا هذا وقد ظهر لك من هذا التقرير ان القول ان لا نسبة لما قال الامام ايضا غير مستقيم على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه

مباده الصالحون مسئلة الحقيقة تترك لتعذر ما عقلا كانت اي لا كيف او كذا القسم لا يأكل ويوجد عنده ما او لتعذر ما عادة وان جاز عقلا كلا يأكل من هذا القدر

فانه محال في العادة فلما يحملها اي فينعقد لما يحل القدر والاظهر لحلله او تترك للتعسر ما والاظهر انه متعذر كمن الشجرة اي لا يأكل منها فان اكل عين الشجرة فسعد

وان امكن فيحنث فلما يخرج منه ماكولا كالثمر والشيرج والثمر لو كل شيء منه فعلى ثمنه او تترك للهجر ما عادة وان سهل كمن الدقيق اي لا يأكل منه فلما الدقيق يتخذ

لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا يسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال

الامام فخر الاسلام الاول انسبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله اخذ معنى اعم من التعسر ونحوه ومثل للهجر نحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا

كان الهجر للعادة وفي تغيير الحكم تغييرها وجوظاهر او هجر ما شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم لا يبيع عرفه الا ما اخذ من الشرع فلا يحنث بالزنا في حلفه

لا ينكحن اجنبية فيحمل النكاح على العقد دون الوطي الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا الاجنبية لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف وقد يتعذران اي

الحقيقة والمجاز فيلغو البنتي لزوجته الثابت نسبها اما تعذر الحقيقة فظاهر واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح

وهو الطلاق فان الاول تحريم موبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث واثر من آثاره واما التحريم الموبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية

من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه لما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لانه تشبيها لا ينبغي ان يقال به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية ان المقصود

من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول تد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت

والزوجة لغاية ما لزم منه التحريم الموبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من تعيين الملك في وسعه فتامل فيه واما علماء البيان

فليس مقصودهم انه تشبيه بتقدير اداة كيف بهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدرة كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه

الاداة وايضا ليس الاعراب باقيا فاي قرينة على التقدير هولاء وذو السيد الطولي في ايام الادب كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد

القاهر مثل الشعرالي شيء فضول بل مرادهم ان هذا مجازا عقليا فانه اولي اسند مثلا الى زيد وادعاءا انه هو هو ليعلوا في التشبيه الذي هو خبث في الا من لان التشبيه

مدلول الكلام فتامل فيه ولا تزيد بالتغو انه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات اخر فانه يجوز

انيكون للتعظيم ونحوه فتامل فان البنت معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شيء فانه لم لا يجوز ان يراد به الطلاق بجامع الشركة في نقص المحرم

واقتصار البنت بالحرمة اما سمعوا ان البلاغة في العلم بين صنعت وفي يجامن صنف وفي تجربة ان جميع موارد الاستعارات لعلقة ليس بحسب الاشتراك في جامع

من ابين الوجوه وسعى التعبير وتو للمبالغة فينبغي ان تصح طلاقا بائنا ولنا ان نقول ايضا ان نوى هذا التحريم الموبد يجب ان يكون يمينا على

ان قصده التحريم مطلقا فهو يمين الا في تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين بل هو الله اصنعها عليك وقال الامام انه لو نوى الطلاق يقبل

سيرهم او الوطي الا نهم طلوا بسند الى الحظ المقدور يتناوله كاليمين المسندي من لا زم موجب التعذر بل يقع الحلف ثم يقع تامل فالله الكلي هذه الارادة فالوقوع

الاطلاق لازم ههنا والا فلا يتم الكلام ههناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم ههنا كالنها مسئلة الاختلاف في الحقيقة الشرعية التي وضعها اهل الشرع كالفقهاء
وعلماء الاصول لا في ان الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع
من المسلمين فاختار المص الاول وقال الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على
الارتجال واقعة عند الجمهور المذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام
البزدوي من كبار مشايخنا ومن في طبقته كشمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني
الشرعية غير واقعة بل المستعمل في المعاني الشرعية مجاز اشتهر وقد نسب الى القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة
في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي هو الطود
في العلوم كيف يتفوه بهذا قال التفتازاني في حاشية المختصر والحق انه لا ثالث لهذه المذاهب ولعل القاضي فصل بما نص عليه والا فلا يصح هذا القول ففي كلام الشارع
ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عنده عن القرينة تشبه منها على ما يحمل فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل
على اللغوي وهذا ثمرة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرعي متحقق وهو امارة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي
كالصلاة بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة النفي اي نفي
هذه الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح النبي صلى الله عليه وسلم فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة
وهذا انما يتم لو علم عدم صحة النفي قبل الاشتهار في خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني الشرعية في الشرع مع ترك الاسم
اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات
واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيها بالشهرة بين كافة المسلمين وهجر اللغوي والقطع بوضع
اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تفاوت كثير للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع والقول في الجواب
عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرها من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يتم كالزكوة فهي
لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فههنا تثبت حقيقة شرعية من غير تأتي لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
للتطهير ايضا فهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي هذا القول يستلزم عدم سقوط
الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول الدعاء والزيادات الاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان القراءة
فرض عندكم فيلزم منه ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه والاعتذار انه اقيم تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا تيادى هذا العذر
نعم يصح الاستدلال لهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا ايلزم عليه ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح لا يبالي من الشافعية هذا القول
فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان والاحاديث بيان الصلوة
ايضا محكمات فيه وان قلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا النية خارجة
عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يعود دعاء نفسيا على الاخرس بعد النية وفيه ما فيه ومنع كون صلوته صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت
مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل في حواشي ميرزا جان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فالقاضي لهم
ان يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المتناول للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان افهامهم شرط

التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموه نقل الينا بالتواتر ولم يوجد الاحاد فضلا عن التواتر قلنا التفهم مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات فما هو جوابكم فهو جوابنا على انه حصل الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا هو الذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل اى الشرعي متحققا لفهم الصحابة
اولا انها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا علموا انها
منقولات بوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما في وضاع اللغات فتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل احادا فضلا عن التواتر فح لا يرد الاول فانه غير مشترك الالزام
فان المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم تبين النبي صلى الله
عليه الصحابة اجمعين وسلم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل بها احاد فضلا عن التواتر واما الثالث فانه يجوز وروده يجوز ان يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم
كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا التحرير كما بدا لنا اليه مطلع الاسرار الالهية وصمدانيه عليه انه لو كان كذلك يصح لمن صدر لو في
وقت لما صح بعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلابد لاثباتها من قاطع وليس ههنا امارة ظنية فضلا عن قاطع فلا يليق
بحال مسلم ان تجسر على الله بلا علم واما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القران غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فقد مر الجواب عنه في مسئلة المعرب **تتمة** المعتزلة سموا اقساما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتداة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام مسئلة المجاز يصح شرعا في الالفاظ
الشرعية لعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي معرفة انواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة فيصح التجوز فيها ايضا فان قلت كيف يصح التجوز
فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد له من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هب انها ليست وضعية لها بوضع الشارع اولا لكنه
المتشرعة فهي وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من اهل اللسان الى انها يفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز قالوا
الكفالة بشرط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة بقرينة هذا الشرط لاشتراكهما
الكفالة والحوالة في افادة ثلاثة المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والعجع والشراء يجوز في الملك
وبالعكس لتعاكس الافتقار علاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء وقالوا الاحكام علل غائية اي نتيجة
فائدة وضع الاسباب عليه نوع علية للشراء لانه الافتقار والشراء سبب للملك والاسباب العلل الالية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين فلو عني بالملك
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترقية فلا يقبله
غير العليم الخبير وفي عكسه اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء لانه ليس فيه ترقية وديانة لان العليم
يتحاذى على حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك ثم ملك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال
انه ملك الدار دون الشراء فانه لا يستدعي الاجتماع ففي الاول لو لم يعين شيئا وعنى معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهر او المنوي ايضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد
الشرط وهو التملك بالملك بل صفة في الثاني فانه لو لم يعين او عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جملة واذا عنى الشراء حنث بوجود شراء الكل لو غير مجتمع
ويصح تجوز السبب للمسبب فيما لم يذكر للافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة لملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة ويصح البيع
والهبة للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من

السبب الی المسبب بل لان ہذا الانعقاد عندہ من خصائص الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وازواجہ واہل بیتہ وبارک وسلم بالنص فالحق انک قد عرفت ان الخلوص راجع الی نفی المہر لما یکون فی الہبۃ الحقیقۃ فالمعنی واللہ اعلم انا احللنا امرأۃ مومنۃ وہبت نفسہا للنبی ای من غیر بدل وارادہ النبی ان ینکحہا حال کون الواہبۃ خالصۃ لک ایہا النبی فانہا بغیرک لا تحل من غیر بدل او راجعۃ الی مطلق وہبۃ المطلقات ای احللنا الزواجک حال کونہن خالصۃ لک من دون المومنین فانہن مما تحتہم لا تحل لہم وانما فصل الحجاب بشان النبی کما قال الشافعی فیما لا وجہ لہ [illegible] ثم کون ہذا الامثلۃ مما نحن فیہ غیر ظاہر لان الہبۃ والبیع عقدان مخصوصان سببان لملک الرقبۃ والنکاح عقد مخصوص سبب لملک المتعۃ ولیس احدہما سببا للآخر بل ہما سببا الشیئ وہو فان النکاح سبب لملک المتعۃ والبیع والہبۃ سببا الا ان النکاح بالذات وہذا ان [illegible] الا قال تصرف من المعتق فی المملوک یوجب العتق والتطلیق تصرف من الزوج فی الزوجۃ یوجب زوال ملک المتعۃ فیجعل احدہما سببا [illegible] فہذہ الامثلۃ خارجۃ عما نحن فیہ وہو الطلاق السبب ای علی فالمخلص لا ان یقال ہذا تجوز بان یکون سببا لہ وہما ملک ولکن الشیئ لہ فالبیع والہبۃ سببان لما وضع النکاح لہ لذا العتاق سببا [illegible] الطلاق لزوال ملک المتعۃ ہذا لا یمکن ان یجعل [illegible] الامثلۃ استعارات فاستعمل البیع والہبۃ فی النکاح لمشابہتہ لہما فی افادۃ ملک المتعۃ ولا یجوز العکس ای استعمال النکاح فیہما لعدم افادۃ النکاح ملک الرقبۃ المفاد بہما وہذا الطلاق ایضا مشابہ للعتق فی ازالۃ الملک المتعۃ واما العکس فسیجیئ حالہ فیما بعد ان شاء اللہ تعالی و لا یجوز المسبب للسبب بعض افراد العلۃ عن السبب عندہم ای عند الحنفیۃ خلافا للشافعیۃ [illegible] فانہم جوزوا التجوز بالطلاق [illegible] دون الحنفیۃ فانہم لا یجوزون ذلک لان المجوز لصحۃ التجوز الاعتبار نوعا علاقۃ اعتبر نوعہا من الواضع ولم یثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجویز الاصل من الفرع فلا یصح بالمسبب الذی ہو الفرع عن الاصل الذی لم یجز والمطر للسماء بل ہو [illegible] ای السماء للمطر الا ان یختص المسبب بالسبب ای یکون لہ خصوصیۃ عرفیۃ موجبۃ للانتقال الیہ انہ یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ حتی یرد علیہ النقض بقولہ تعالی انی ارانی اعصر خمرا لان الخمر سبب غیر مختص بالعنب ای ان کونہ من ہذا القبیل ممنوع بل [illegible] فحینئذ یصیر کالمعلول یجوز فیہ التجوز من الطرفین من السبب للسبب وبالعکس کالنبت للغیث وبالعکس ولعل الشافعیۃ لا یقولون بہذا [illegible] عدم ثبوت النوع وثبوت الاستقراء وخصوص عدم اجازۃ المطر للسماء وتجویز العکس لا یصلح حجۃ لجواز ان یکون ہناک مانع اخر ولما [illegible] لا [illegible] لتصحیح القاعدۃ الکلیۃ ہذا وانکلم فی فرعیۃ مسئلۃ الاعتاق فاعلم ان تفریعہم عدم صحۃ تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقۃ السببیۃ لا یوجب عدم الصحۃ لعلاقۃ اخری فانہ یجوز ان یکون استعارۃ لاشتراکہما فی کونہما ازالۃ للملک وتعرضین لازمین غیر موثر فیہما الہزل والجواب عنہ بوجہین الاول ما افادہ الامام فخر الاسلام انہ لا یکفی الاشتراک فی مطلق الاوصاف کیف والا یصح السماء للارض والاسد للثعلب لاجل الاشتراک فی [illegible] بل لا بد من الاشتراک فی المعنی المشروع کیف شرع ولیس ہہنا فان الاعتاق مشروع لاثبات القوۃ المخصوصۃ والطلاق لازالۃ القید ولا اتصال بینہما فلا یصح الاستعارۃ وما عن الامام ان الاعتاق ازالۃ الملک حتی تجزی بتجزی الملک فالمراد منہ ان التعریف لمصادرتہ [illegible] الا ان الاعتاق ہذا کیف والالفاظ الشرعیۃ اعتبرت فیہا الاوضاع اللغویۃ ورد علیہ بان الاصل ان لا بد للاستعارۃ من الاشتراک فی وصف شرع [illegible] الاشتراک فی وصف وہہنا الطلاق والعتاق قد تشارکا فی اوصاف کاللزوم [illegible] الہزل وافادۃ حرمۃ الفرج وغیر ذلک وہذا موجود فی الطلاق والعتاق فینبغی ان یصح الاستعارۃ بینہما ولمن اثار [illegible] مطلع الاسرار الالہیۃ [illegible] وجوابہ ان مرادہ ان العبرات [illegible] من الاشتراک [illegible] المشروع کیف [illegible] لا فی ای صفۃ کان مطلقا [illegible] مبناہ علی المشارکۃ فی خصائص الاوصاف المشہورۃ [illegible] الانتقال [illegible] اشتہرت باحکامہا فیعتبر الاشتراک فیہا وہہنا لابد للاشتراک فی المعنی المشروع [illegible] ہذا من ذلک ہذا ما عندی والعلم عند اللہ [illegible] فعلیہ البیان لا یکفی کون المعنی المنقول عنہ ای فی المنقول بل یقول الانتقال ہہنا ان الاعتاق [illegible]

فلا يفهمه الا الافراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل احد هذا قال المطلع لاسرار الالهية ناقلا عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين نور الله مرقده بل في اللغة الاعتاق لاثبات القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرفه الا الآحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى ان العتيق في اللغة القوي والعتق القوة فاذا جعل افعالا يكون اثبات القوة فان شئت الجد محفوظا في ابواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه خلاف الاصل وكذا لا مخلص عن البيان لمن ادعى انه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر عدمه والا لزم الاشتراك هذا تحرير كلامه واورد صدر الشريعة هو انما لم يجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتاق فينبغي ان يقع الطلاق واجيب بان الاعتاق تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا وازالة الملك يدل عليه مجاز الطلاق للسبب على المسبب اما الطلاق المستعمل لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا واورد انه يجوز ان يقع الطلاق بالدلالة الالتزامية واجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون بالبيع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليس هنا الا قصد ازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك ملزوم للاعتاق واما قوله لا ملك لي فاخبار عن عدم ملكه ... فلو كان ... الاصل بخلاف ما نحن فيه فيجوز ان يراد الاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية ... استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس ولعل الامر عادية للاسهل بل بالعكس وههنا الاعتاق قوي في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق واورد صاحب التلويح بان الاعتاق قاصر في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء وايضا ليس ضروريا في التشبيه كون المشبه به اقوى ... بل الاعتاق ... الرقبة قوية بعد ما كانت ضعيفة بالملك فله تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك ... بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ما كان ضعيفا ... الازالة ضعيفة والولاء ليس اثر الملك بل هو كلحمة النسب ... الاستعارة للمبالغة ... العكس هذا والله اعلم باحكامه مسئلة

قال الامام الرازي المجاز انما يكون في ... فقط واما الفعل والمشتق ... بالتبعية ... فلا يوجد فيهما اصلا لا بالذات ولا بالتبع بل وجوده في الحرف ايضا بالتبعية اي تبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى ... فالمجاز يقع اولا بالذات في الاعلام بتبعيته في البادرة وهو الحق قال الاستقراء يشهد بان الحرف مجاز ... الامام حجة الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في الاعلام ايضا اذا وجد علاقة مصححة للانتقال وهو الحق ... كل منهما اي الحقيقة والمجاز باعتبار ظهور المراد وعدمه منقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه ... بالكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود التي لا يعتبر فيها الرضى والفسوخ كالطلاق ... في حق المراد والحق ان المضمر المقرون بالقرينة صريح ايضا ومنه المشترك المشتهر في احدهما والمجاز المتعارف ... القرينة كهذا المبنى ينقسم الى كناية وهي ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد ... والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة

وههنا فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه غلطا انت طالق عند ارادة التسبيح ... يقع ... ونقل بعض الفتاوى انه يقع ديانة وقضاء ولو اراد الطلاق من وثاق وهو المعنى الاصلي فنعم وجهه ديانة ولا يقع الطلاق ... قال الشيخ ابن الهمام والحق في الكل اي الخطأ وارادة الطلاق عن الوثاق الوقوع قضاء فقط لا ديانة الا ترى انه لا يثبت حكم ... بالحكم دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضى ولا يقصد وقوع الحكم فبالسبب ... فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق فان المراضاة في البيع شرط ... الانفساخ بخلاف الطلاق فتحقق

ان يقول نعم ان الرضا علة لعدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه ألا ترى انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله فكذا الطلاق
ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضـ نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري ولعل القائل لم يوقع
طلاق الخاطئ بالقياس على عدم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد لا العبد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل وعن مشائخنا يكون اللغو في اليمين
على الماضي بظن الصدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف ليس يقع طلاق الخاطئ ولا فرق بينه وبين
النائم عند العليم الخبير في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئ وهذا القياس جيد نعم لا يصدقه غير العليم الخبير بل يقول كذبت
في الاخبار عن الخطاء وهو القاضي عملا بالظاهر لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة
رواه الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا لعدم الورود لان الهازل راض بالسبب والقاصد لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث
ان لا اعتبار للقصد في الحكم والخاطئ غير راض لشيء منهما فلا يكون في حكمها الفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب جعلية
للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما تقصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق تعلق مخصوص خاص عن سبب خارجي لا بطريق ان
يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل انها معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها
قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق السيد قطب الدين السهالي قدس سره والى الظن بعيد سئلته والله اعلم بالصواب انتهى اقول
ذلك في عجاب فانه كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شيء يتجوز الى شيء وكيف يقسمت هذه الالفاظ بالحقيقة لانها من
الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يلزمونه في مواضع ويتخلصون عنه وكيف يحتاج الى تعليق فانه من خصائص المعاني
وكيف يصدق ديانة اذا اريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حينئذ ولا خلافه الى غير ذلك من المفاسد بل الحق ان
الاعتبار للمعاني اولا وبالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم لما انه اديرالحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبنى عليه الحكم
للتعذر كرخصة السفر والمناط للرخصة حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير منضبطة والمعتبر منها قدر خفي اديرالحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية
لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ومنتف كالاقارير فانها لا يوجب الاحكام بل يدل على المصداق وهو متحقق في
نفسه بسببه ومنها ما هو سبب للحكم الخارجي لولم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني اصلا بل مقصوده قدس سره ان هذه الالفاظ من قبيلة الثاني
وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لان شانها شان الاخبارات وليس لها
متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا افادة معان ذهنية
فلم يقصد المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف وح يلزم وقوع طلاق المعتوه عمدا ولم يقل هو به هذا كلام متين غاية
المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما يجيء اخبارات فهي انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج
ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شيء منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقال هب
ان الامر كذلك ان شئت ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولا بهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققها الا بهذه الصيغ
فاقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل لها فقيل قد يقصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب
يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتاق
لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي فيمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ اللتي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها

الرضا سببيتها كسببية اسباب خارجية لاثرها الخارجية وذلك لان لوقوع طلاق الهازل والخاطي عرف انه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى كما في البيع واذا اقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فيؤثر آثارا خارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني لا فيما اذا لم يعتبر السببية في نفسها كما اذا اريد بها معان اخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى وجود اعتبر سببية وانضباط الحكم بل هي معان يمكن التعبير عنها بها او بعد لا يكون عن قلوق واسدا علم يراد عليه والكرم القائمة الثالثة كنايات الطلاق نحو انت بائن وغيره بوائن عندنا لا تملك الزوج الرجعة اليها الا بنكاح جديد الا اعتدى بالنص فان رسول الله صلعم طلق ام المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبري رحمك وانت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث يدل على انه لم يطلقها وانما اراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة وندمت لاجل ان يحشر في زمرة الازواج فامسك عن طلاقها وفصل الاحاديث من شاء فليرجع اليها لان يراد بالطلاق الابانة بايقاع الثلث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد غاية ثم لا احتياج في اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان اعتدي واخواتها لا يدل على البينونة فلا يكون بخصوصها كنايات الطلاق واذا قصد فيصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح عند الشافعي لان المراد من هذه الالفاظ اذا تعين بها كالصريح في افادة الطلاق وفي الصريح يقع رجعية فكذا ههنا قلنا ان البينونة باقية على معناها لا انها صارت بمعنى الطلاق والاستتار في المراد باعتبار المتعلق اي تعلق البينونة باي شيء فلا يعلم البائن من الخير او من النكاح فصارت كناية من هذا الوجه فافاد التعيين بالنية في المتعلق بانه النكاح عمل بحقيقة اللفظ وهو البينونة عن النكاح فيقع البائن ولا نسلم انها بعد تعيين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد المعنى ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو ان الطلاق لما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما يقع على حسب ما اعتبره الشارع الا ترى انه لا يقع الف طلاق وكذا الطلاق بائن لاجل الابعد التحليل بالتحاليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة لقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان ما لم يكن فيه دال بعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلث ولا يخفى ما في الاستدلال فان غايته بالزم ان مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع اي على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشرع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هو الآية الكريمة وكان قدس سره بالغ فيه وقد تكرر من لسانه الشريف ان الطلاق البائن مخترع لبعض مشايخ الحنفية ليس له اصل في الشرع والعبد مع الاعتراف بالقصور في امثال هذه المعارف يدري ما يتعلق بالمحاورات ان حاصل الآية الكريمة ان الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكم الامساك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بتركها او بالطلقة الثالثة على اختلاف في محل الاخذ عند السنونة ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لا ينحصر الطلقات في التكرير ولم يقع الاثنان او الثلث دفعة والمراد بالتكرير ان يكون في طهرين كما بين في الحديث ولا يقول لا يلزم تعقيب الرجعة الا في الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في انه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلا يلزم ثم انه لا بد من تخصيص ايضا بالمكرر لا فصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه وتخصيص بعد يقتضي مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات فاقول وبالله التوفيق لان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ويجيء فقد علم ان في ملك الزوج طلاق موجب للفرقة في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فلذلك يكون في يده من غير عوض بل هو اولى لان رد المعطى لفوع فائدة هذا ما عندي والله تعالى اعلم باحكامه الفائدة الرابعة قالوا كنايات الطلاق مجاز لاجل دفع ما اورد الشافعي انها لو كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات فقيل في تحقيقه انها ليست كناية حقيقة لانها عوامل بحقائقها فلا يكون كناية وفيه انه لا ينافي بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات فانها يكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايات لانها ليست مستترة المعاني فان معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة والتردد انما هو في امر خارج من معانيها وهو متعلق البينونة فلا يدري انها بائنة من الخير او النكاح او شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار

كونها كنايات وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وهو حاصل ههنا والاستتار من جهة التردد في المتعلق وان كان المعنى الموضوع معلوما كالمشترك وكذا
المستعمل في فرد معين من افراد المعاني الوضعية لا يخرجها من كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صرائح حقيقة
فلا يفتقر الى النية ويلزم ان يحكم بحسب الكلام ولم يقل به احد والقول بانكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي بل له ان يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة
صريح الطلاق لانها صريحة فيه او كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فيقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شئ وقيل في التحرير التجوز
في الاضافة اي الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة انها كنايات لغة مجازية لبائنة فان المفهوم منها ظاهرا انها كناية عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك
والا لوقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكاف في الجواب وفي دفع الايراد وقد مر الفائدة الخامسة في الكناية قصور ظاهر وخفاء صحيح كما
يتأدى عليه حد وعقوبة تندرئ بالشبهة العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة وهي
الحدود والا لزم ثبوته مع منافيه فلا يحد مصدق القاذف القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة ان ويدك الصدق كما يحتمل
انك صادق في القذف ولا المعرض هو الذي بالقذف والتعريض هو ان يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي
الزنا عن المتكلم والغرض منه التنبيه للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فلا معتبر وفي هذا خلاف الامام احمد بن حنبل رحمه الله في مسائل
التي عليها مدار المسائل الفقهية ويشتد الحاجة اليها اعلم ان حقائق الحروف مرتبط بها تشكيك ومعان تبعية في الملاحظة فلا يستقل بالمعقولية
ولا يكون ركنا للكلام الا مع ضميمة فانها لا تعقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها حروف العطف مسئلة الواو لجمع مطلقا سواء
كان بالمعية او بالترتيب او العكس في التعلق بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل للترتيب
خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه ونسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة كما نسب
المعية لقوله في ان دخلت الدار فطالق وطالق وطالق لغير المدخول بها تبين بواحدة اي بطلقة واحدة وعندهما تبين بثلث
انه اي الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلث مرتبة فوقعت كذلك والمحل غير صالح للوقوع
المرتبات من الطلقات فبانت بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وليس
الامر كذلك بل لا خلاف في انه لجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما اختلفوا في هذا الفرع لان موجب العطف عنده تعلق المتأخر اي المعطوف بواسطة
المتقدم اي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فتنزل مرتبات كذلك لان المعلق بالشرط تنجيز عنده عند تحقق التعليق فاذن موجب هذا الكلام الوقوع
مرتبا ولا دخل فيه للواو فتثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام معطوفة بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد
ان الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والواسطة جاءت من الواو فصار له دخل وقالا التعليق والكلام ههنا لكن قصد اشتراك الكل
في التعلق ولا ترتيب في المتعلق والتنزل بعد الاشتراك في التعلق فتنزل الطلقات دفعة ولا نسلم الترتيب في الوضع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان
التعليق مرتب الاخير وقول المعلق بالشرط تنجيز عند التعلق ممنوع ان اراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان اراد تنجيزه على حسب ما اقتضى
من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الامر الارتباط لا من حيث ترتب في الوجود الارتباط كما في صحة تأخير الشرط اتفاقا فيما اذا
بالاتفاق وقوله الامام بانه اذا كان في الكلام مغير توقف آخره على اوله فتوقف الكل ههنا على الشرط فتعلق الكل دفعة فيه لنا النقل
اللغة بانها لمطلق الجمع نقل الاجماع منهم الناقل للاجماع السيرافي والسهيلي والفارسي
ال وابو عمرو الزاهد كذا في بعض شروح المنهاج ولذا المصنف ولعل الناقل اراد الاكثر وعدم الاعتداد بخلاف من

لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل وثانيا ايضا عدم صحتها في الجزاء ولو كان للترتيب لصح في الجزاء كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء ومنع الملازمة كما في التحرير مستندا بثم فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء اقول ممنوع فان التراخي في الواو لم يقل به احد فلو كان في الترتيب فالبتة مهلة او مطلقا من المهلة فعند فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كثم وفيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في حقه الشيء وبه تقاعد الاستعمال ثم لا يقع الخ فتدبر واستدل على المختار بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة اذ قال ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس اي تقديم حطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تخلف قطعا او امتناع قائل زيد وعمرو جاء زيد وعمرو قبله اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والا لزم التضاد وهما صحيحان قطعا فالواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد بهذا تكرار بعد ما علم انه ليس للترتيب واجيب عن الوجوه الثلاث بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل دال على ان الموضوع له شيء غيره وليس دليل كذلك فلا يحتمل التجوز فتم الوجوه وايضا نقضا على كون الواو لمطلق الجمع اولا قوله لغير المدخولة طالق وطالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين والا بغير حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وهو بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه اصلا الا لمانع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد رحمه الله انما يقع بعد الفراغ من الاخير فليس تعاقب في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد انه يقع عند الفراغ عن الاخير محمول على العلم اي بالوقوع فانه ما لم تفرغ احتمال التغير قائم فلا تحصيل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ يبطل نكاح الامة الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي امتين من رجل واحد في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فيبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل لامتناع نكاح الامة على الحرة وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج امتين بعقد واحد ثم عتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كلتاهما امتان وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلاهما حرتان فلا وجه لفساد ذلك ان اقول انه النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضة ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى فقد نكاحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات واستانف وهذه الحرة تحته فيبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بلحوق الحرية لان ما بطل لا يعود ثم اقول انه على هذا ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وهو لا يخرج عن المحلية ولا يبطل الموقوف الاخر والتفصيل ان يقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا فلا وليظهر بهذا التنبيه المرام فانه قال اذا لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى حيث بقي موقوفا على اجازتها او اجازة وليها لما بطل نكاح الثانية لكن لا احد قد قال بهذا الالتزام فانه قال الامام فخر الاسلام في بيان صورة هذه المسئلة ما قالا من يجامع تزويج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين او متصلتين لبطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا يتضح هذه المسئلة حق الايضاح الا اذا اثبت ما نقص عليك من ان النكاح تحت الحرة ولو موقوفا لخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بمحل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان لها مسوقة بالانشاء اذ بها يتحقق بالاصالة ما شرع النكاح له هذا غاية الكلام فتأمل فيه وايضا نقضا ثانيا لو لم تجز نكاح فلانة وفلانة عند التكلم فضولي من قبل الزوج خمسين في

وفي عقدين لو كانا في عقد لما توقف بل بطل جميعا منه اي من التزوج نحو اجازة تفقد بواحد على البدل لا اثنين معا لكان التعبير جامعا بين الاختين لو انما يرد هذه
الصورة لفقدنا حيث يبطل نكاحهما الا لو قال اجزت نكاحهما فان علم انه للمقارنة والاصح نكاح الاولى دون الثانية والجواب ان هذا ليس الا من مدلول الواو بل لعبارة بل
ان الكلام موقوف على آخره فان وجد في آخره مغير للاول من صحة الى فساد مثلا ولو كان مغيرا بالضم عمل بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد الا لحكم
مغير ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحة الى فساد فيتوقف اول الكلام على آخره وثبت
حكمها معا فصار اجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة اجزت نكاحهما فهذا لا لاجل دلالة الواو على المقارنة اقول اذا قررنا لمنا فاندفع ما في التحرير ان لفسد لضم الدفع
كزوجتكها او اجزتها ولم يوجد ههنا الا الضم المرتب لفظا وان وجد لا نفرع التوقف اي لان الفساد فرع التوقف وهو وهم فلا فساد ووجه الدفع ان الضم الذي
لازم انه فرع توقف الاول على الآخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم تغير لانه لصحيحا وفي حاشيته ان
هذه العبارة اي لا نفرع التوقف مع انها من التحرير تحتمل كونه من الكتاب للبيان وجه الدفع وقد شرحنا هذا اتم هذا غير واف فانه يمنع التوقف لان الاخر غير
مغير اصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة اذ هي [illegible] صحة فلا [illegible] في الاولى ولا يندفع هذا فانه لضم الاخير الى الاولى لا التعبير جامعا بينهما حتى يلزم
التغيير ولو بعد لضم فتدبر بحثه ههنا وجه آخر من الايراد وهو ان التغيير نوعان تغيير الدلالة اللفظ كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير بحكم الشرع
مع بقاء الدلالة بحالها بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا اي لا يفيد حكم السبب فتوقف اول الكلام على آخره مخصوص
بالتغيير الاول مسلم واضح بل من ضرورات العربية واما توقفه على الاخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لا بد له من دليل ولم يظهر الى
الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالوا الترتيب قالوا اولا قال الله تعالى اركعوا واسجدوا اوجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم انه للترتيب
قلنا لا نسلم انه فهم الترتيب من هذه الكريمة بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه صلوا كما رأيتموني اصلي فهذا الامر ادى الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي
لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب من الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فالاولى ان الاصلح التمسك بما قد وقع في هذا الحديث الاعرابي الذي ورد لبيان تعليم
الصلوة بكليتها ثم وقالوا ثانيا قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع ان الترتيب بينهما واجب فهم من الواو كيف وقد قال عليه وآله واصحابه الصلوة
والسلام ابدؤا بما بدأ الله به قلنا انه مفيد لنا لا انه علينا وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب
لما احتاجوا فيه الى السنة على انه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف ولا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب عليه وقالوا ثالثا امره الخطيب قيل
ومن يعصهما عند ما خطب من يعصهما وعاب عليه وقال بئس الخطيب انت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان لصيغة التثنية بلام
باتيان الواو العاطف قلنا لا نسلم ان العتاب كان لفقدان الترتيب بل لتوهم التساوي بل للتعظيم كيف وفي الافراد تعظيم وتكرير لفظ اسمه وقيل ويدل عليه ان الامر [illegible]
للترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيها فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب اقول ويجوز التقدم مع تلازمهما معصية الله ورسوله فافهم [illegible]
لا يتصور الفهم الا باعتبار ان معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم وقالوا رابعا انكر الصحابة على ابن عباس تقديم العمرة على الحج في الامر
بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب مع الواو قلنا لم يكن انكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك من الواو ولا اعم من تقديم العمرة [illegible]
المطلق فالتعيين بتعيين تقديم العمرة تحكم هذا وههنا فوائد الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد فحلفت بحرية بالدخول في قوله ان دخلت فانت
طالق وعبدي حر اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى البعيد فيتعلق الحرية ايضا بالدخول الا بصارف عن القريب الى البعيد فيعطف عليه نحو حسبك طالق
فان اظهار الخبر قرينة على انه لم يقصد العطف على الجزاء والا لكفى وضربتك [illegible] اولئك هم الفاسقون فانه [illegible] على جملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف فقد [illegible]
لان الخطاب في المعطوف عليه لو عطف على القريب وهو فاجلدوا والقصة [illegible] بدليل صيغة الجمع دون [illegible] فان الخطاب فيه للنبي صلعم والقصة يخاطب في المعطوف

والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في احدهما بالجر ونحوه خطاب لكنه لا شك في عدم اولويته وبهذا القدر كاف لترجيح العطف على المعطوف عليه حتى يتحد المخاطب فافهم وصاحب التلويح اجاب بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف فلا يتوجه لما نحن بصدده فتدبر الفائدة الثانية في عطف المفرد على المفرد انتسب الثاني المعطوف بعين ما انتسب اليه الاول المعطوف عليه ان امكن هذا الانتساب لانه اصل في العطف فلا يترك الا لمانع فقوله ان دخلت الدار فطالق وطالق تعلق بالدخول المذكور في الشرط بعينه لا بمثله المقدر كقولهما فلا يتعدد الشرط واليمين خلافا لهما فان قال احد كلما حلفت فانت طالق فقال بهذه الكلمة تطلق واحدة لان اليمين واحد وعندهما ثنتان لانه وجد يمينان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان وبهذا يشير اليه بعض المعتبرات ايضا والظاهر له وجه وقد توجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فتعلق كل والمحل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلالا فلا واسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق ان هذا غير واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقب فيه لا يستلزم التعقب في الوقوع كما مر وايضا في صورة تعدد الشرط ايضا في التعلق ترتب لان الاول تعلق اولا في زمان التكلم به والثاني بعده بل التعقيب ليس الا لاجل العطف فالواسطة لتعقيب في التكلم لازم فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي ان لا يقع في صورة التعدد الا واحدة والحق انه لا خلاف لهما معه في هذا وانما كان او يقع الظاهر المفهوم منه انهما قائلان بتعدد الشرط والتفريع المذكور سابقا ليس في موضعه وليس فرع فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور لكان هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعين ما انتسب اليه الاول يقدر المثل وينتسب به نحو جاءني زيد وعمرو لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثاني فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وهذا الامر ظاهر لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو بل لزم قيام عرض بمحلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد وبان يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه اقول ليس المجيء المسند مطلقا بل اعتبار النسبة الى فاعل معين في مفهوم الفعل كما هو المحقق يفيد تخصيصه المجيء فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو وقد يرد وهذا غير واف لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص معين بل مخصوص ما مخصوص كما حقق في محله كثير على سبيل الوضع العام الا ترى انه يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد بالمعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا فرع اذا قال لفلان علي الف ولفلان فلكل منهما خمسمائة ولشركة كان في الالف لان الاشتراك هو الاصل بخلاف قوله هذه طالق ثلثا وهذه اذ طلقتا اي كل منهما ثلثا لا اثنتين وكان الظاهر هذا الان بانقسام الثلث عليهما تطليق كل طلقة ونصفا ويكمل النصف فتصير ثنتين لكن الاشتراك كان لظهور القصد الى ايقاع الثلث لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشة وقصد الابانة وفيه ما فيه فان التنصيص والتقديم كما لا ينفي ارادة الثلث لكل العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة ارجح لانه الاصل كما لا يخفى والحق ان ههنا صارفا آخر عن التشريك فان مقتضاه صيرورة كل طلقة ونصفا ثم يتكمل النصف ان هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال احد ولكان يكمل شرعا اللهم الا عند العبد الزاهل او عند الندرة فعلم انه ما قصد التشريك بل الاستقلال كل بالثلث وهذا وجه وجيه لا يرد عليه شيء الفائدة الثالثة نقل عن البعض ان عطف جملة ناقصة على جملة اخرى كذلك يقتضي الاشتراك في الحكم فلا زكوة في مال الصبي لقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني قلنا نحن ايضا نحكم على ان لا زكوة على الصبي لكن الطريق الذي ذكره فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال خص الاول بالعقل [illegible] بقيد الصبي ضعيف البدن ففي الايجاب عليه حرج عظيم بخلاف الزكوة فانها ماليتها تؤدى بالنائب فلا حرج في ايجابها عليه فلا يلزم فيه تخصيص [illegible] ان قلت [illegible] يلزم تعدد المجاز في المعطوف والمعطوف عليه [illegible] قلت [illegible] الاستقلال [illegible] واولئك [illegible] الفائدة الرابعة [illegible] لو كان حقيقة في [illegible] لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل [illegible] انت طالق [illegible] حقيقة الكلام وفي العدد [illegible]

القاضي او اما و يا بنة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه نوى محتمل لفظه وان امتنع العطف نحو ادّ الي الفا وانت حر لكمال الانقطاع فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجي او انشائية غير طلبية فيتعين لعطف فللحال اي فتعين للحال فلا العتق ما لم يؤد الالف لان الاصل في الحال مقارنتها للعامل فيجب ان يقارن العتق الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويبقى الى زمان العامل فحينئذ لا حد ان يقول يجوز ان يثبت الحرية في الحال ويبقى الى زمان الاداء والامر بالاداء قرينة عليه فالحث على الاداء والمامور بالاداء لا يصلح الا مجرد الاجل ودفع بما قال البعض انه حال على القلب اي انت حر وقت سود للالف فتقييد الحرية بالاداء واليه اشار بقوله على القلب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا فلا بد من القول بالقلب وقال البعض لا قلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقا واقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة من هذا الكلام واما الحرية قبل الم يوجد اقترنه بوجوبها فيجب اقترانها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا اشبه واليه اشار بقوله او على الاصل **فرع** طلقني ولك الف او انت حرة وعليك الف فيه عندهما للحال فيجب الالف عند تطليق الزوج للتفاهم في الحكم اي امثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع وعنده للعطف وقوله ولك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج بل عليها في الديانة ان تفي وعدها وانما حمل على العطف تقديما للحقيقة على المجاز وانكان ممتنعا فالحالية انما يتعين عند ضرورة المعاوضة والمعاوضة غير لازمة فان الطلاق لا يجب فيه العوض بخلاف الاجارة فان المعاوضة فيها لازمة فتعين الحالية فيها نحو احمل ولك درهم هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتاق مشكل وفيه تحملا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف والانقطاع ههنا ايضا متحقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك الف خبرية كما كان في العتاق والعرف ايضا غير فارق في فهم المعاوضة منهما **مسئلة** الفاء التي على سبيل للتعقيب من غير مهلة وتراخ يعد في العرف مهلة وتراخيا ولو كان الترتيب في الذكر وهذا اي من الترتيب في الذكر عطف المفصل على المجمل نحو قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وهو اي التعقيب في كل شيء بحسبه كتزوج فولد له فيصح اعتبارا لتعقيب وان كان المدة بينهما قريبا من سنة لانه لا يعد القرب فيه عرفا من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب فدخلت في الاخبرية والمعلولات فانها يكون عقيب الشرط والعلة وكثيرا ما يدخل العلل قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التاخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلل عنها في التعقل بل لا فادة عليتها وقال مطلع الاسرار الالهية الاولى ان يقال الفاء لما انها تستعمل للتعقيب يستعمل للتعليل وهذا اي دخول الفاء على العلل نحو ادّ فانت حر اي لانك حر وانزل فانت آمن اي لانك آمن فيثبت به العتق والامان في الحال وهذا لان التفاهم في امثال هذه المعنى وقرينة كمال الانقطاع ايضا موجودة واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق للمدخولة فقيل ... فعنده يقع واحدة وعندهما ثلثا والاصح الاتفاق بين ائمتنا الثلثة على وقوع الواحدة فان الفاء يوجب الترتيب في المعلق فيجب ... عن البعض بخلاف العطف بالواو اذ لم تكن هناك ترتيب في المعلقات واستعارة الفاء للواو لوجود العلاقة بينهما كما قيل ... فلا يصح ... وقيل لا يلزم منه ان لا يصح معنى الفاء اصلا بل يراد ان وجوب يسبق من وجه وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء **فرع** ...

قوله فهو حر في جواب هل ... الا ان الفاء للتعقيب فيقتضي ما سبق ويجعل عقيبه بالعدة فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق هو لا موجها ... حريته ... الا ... البيع ولا القرينة فيه للعدة فكانه قال ... لا يقبل البيع ويضمن ... قال ... القطع فلم يكفه ... القطع ... لان ... بالقطع ... بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا ... ان ... القطع فيقطع من ... انه ... لا في قطعه اي لا يضمن الخياط في قطعه لانه اجازة مطلقة ... البيان المشترك كما ... صل الله على محمد ثم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم ... في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا البيع ... في ...

قوله انت طالق ثم طالق وثم طالق لان حكم الانشاء لا يتاخر عنه فلو جعل هنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم من الانشاء فيجب صرف فبطل المهلة وعبر ابو حنيفة رض التراخي
في التكلم في كلمة ثم فكانه تكلم بالمعطوف عليه اولا ثم سكت ثم تكلم بما بعد ثم وبهذا اذا علق بالشرط مقدما كان المعلق او مؤخرا فالكل يتعلق به اي بالشرط حقيقة الا الملا
ب فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تاخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو
الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تاخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده
كالسكوت فيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق وكذا ههنا الا ان غير الموطوءة لا يصلح الا لوقوع الواحدة وما بعدها يلغو ففي تقديم الشرط تعلق الاول والتعليق لاقى
محلية التنجيز فيقع الثاني وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفي تاخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلغو الاخير
والثالث المعلق هذا في غير الموطوءة وفيها ظاهر وهما علقا فيها اي في الموطوءة وغيرها فيقع عند وجود الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب في الوقوع
وبالاول فات المحل ويقع فيها اي المدخولة الكل مرتبا لصلوح المحل اياها قال المصنف وهو اي قولهما اشبه وشيد اركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار بانه
التراخي في التكلم ان كان فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو بديهي البطلان فانه لا دلالة لها الا على التراخي اما انه في التكلم فلا نفهم واما ان يكون لازما لزوما خارجيا وهو ايضا
باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما ذهنيا عرفيا او عقليا فذلك ايضا باطل فانا نسمع بالاستعمالة ثم نفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخي
في التكلم اصلا واما ان يكون لازما شرعيا بان جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه احكام التراخي فلا بد من اثباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه
بعضهم قول الامام بانه انما ادعى الاتصال الحكمي قولا بكمال التراخي وهذا غير واف فان هذا النحو من الكمال اي جعل الموجود الثابت بمنزلة الليس عديم الوجود في كلمة ثم
ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لئلا يتراخى حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير واف لان كلمة ثم بالغة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط
مانعا وحاكم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع واما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول اي التراخي في التكلم
لانه لو تراخى الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم ايضا فانا
لا نسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زيد عليه غدا
صار علة للوقوع عنده فيجوز ان يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخيا عن الاول على انا نقول فيه مثل ما يقول القائلون بتخصيص العلة عند تخلف
الحكم لمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء ليس علة فقط بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لي سؤال آخر هو انه لو سلم التراخي
في التكلم ينبغي ان يقع الطلقات مع مهلة ما ثم لا تقولون به بل الطلقات تتراخى والمهلة سابقا فيها اذ لا يجب للمانع التاخير عن السبب فلا حاجة الى اعتبار
التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء مع ابقاء الوصل في التكلم وحينئذ باعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي الانشاء او يقول بطلان التراخي لذلك غير معقول لما
يستطيع هذا العبد ان يتصوره فضلا عن التصديق به هذا ولم لا يجوز ان يبطل التراخي باصله وقيل في توجيه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للمفتي في الحكم لانه لا حد له بخلاف
التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا ايضا غير واف فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في الحكم ايضا اقل ما يعد في العرف تراخيا انه قد تقدم انه يسقط المهلة
في الانشاءات فلا اشكال على المفتي هذا **مسئلة بل في المفرد للاضراب** اي الاعراض بعد الامر والاثبات يكون بل لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول المعطوف عليه كالمسكوت عنه لا
كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وصرائح اللغات ومنه اي من بل التي للاضراب بل للترقي فكانه اعرض عن الثناء وهي جعله مسكوتا واثبت
الاولوية للثاني وبعد النهي لا قيل فعل على النص عن الاول وبعد النفي لنفي لاثبات ضد ما بعده مع تقرير الاول في كونه منفيا او منهيا وقيل هو كالاثبات في كونه لاثبات نفي حكم ما بعده
مع جعل الاول مسكوتا وهذا مخالف للعرف فانه شاهد بالاول وبل يكون في الجملة للابطال اي لابطال الجملة الاولى وتقرير ما بعدها كما قال الله تعالى
بل عباد مكرمون والانتقال اي ويكون في الجملة للانتقال اليه من غرض الجملة الاولى الى غرض آخر فهو للاعراض عن الغرض كقوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا

وما قيل بل هذه ليست لعاطفة بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النحاة واختاره في التحرير فممنوع لابد من اثباته ولا دليل عليه بل قام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خير كما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون لجعل الاول مسكوتا او مقررا وتارة بابطال الاول لفساده او غرضه هذا **فرع** قال الامام زفر عليه ثم ثلثة في قوله على درهم بل درهمان لكن للائمة اي ابي حنيفة وصاحبيه بل درهمان ابطال للاول ولم يمكن رفعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلثة دراهم كما قيل فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون للابطال بل لان الاعراض عن الاقرار رجوع غير صحيح وههنا يريد المقر ان يضرب بكلمة بل ان يجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلثة وليس هذا كالاستثناء فانه لو قال له علي ثلثة الا واحدا يلزمه اثنان لانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار الاثنين وهذا اي بل درهمان اضراب بعد التكلم قلنا مسلم انه اضراب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهم منفردا بل درهمان فتغير بالمتأخر وفي الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل بهذا الاضراب الاقرار فيصح وهو المراد وههنا ان الاضراب عن الانفراد فرع الفهام من العدد ويلزم القول بمفهوم العدد وقد نهينا عنه وايضا الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فالانفهام الانفراد لا يوجب الفهام المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن الانفراد الذي يسهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكورا مقرا به وقد يجاب بانا ما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لانفهام المفهوم فتدبر وقياسه اي قياس زفر على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثلث لان الاضراب عن الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح فلا يثبت شيئا فلا تفريع فيه على اللفظ ليحكم فله ان يعرض عن خبر كان اخبره ويخبر بدله خبرا آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس بيده بعد ثبوته ان يعرض عنه ولقائل ان يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخلو اما ان يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود ان ليس له واحد لصفة الانفراد بل معه غيره فكذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود انها ليست طالقة لطلاق واحد فقط بل معه واحد آخر فهي طالقة بثنتين واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي ان لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذا لا يسمع لانه تعلق به حق الغير كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس بيده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق بل اعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثباته لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انه ظهر منه حق الغير والرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل حقا اصلا بل يؤكده ولانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق زيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اوقع بلفظ الطلاق واحد فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه بان يبطله اصلا ولان يبطله بهذه الصفة ويثبت بكلام آخر بصيغة اخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بكلام آخر فلم يبطل ما اوقع عليه علته ووقع بالحقيقية بهذا الكلام الآخر ما هو موجبه ولم يبطل الاعراض بهذا الوجه شرعا الا انه لا يصح الارادة من الكلام لغة هذا والله اعلم باحكامه فرع آخر اذا قال لغير الملموسة ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلث لانه لما جاء بكلمة بل فقد اراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخيرين مقامها بدلها لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه في تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال والابطال للاول ليس وسعه فان حكم الانشاء تنجيزا او تعليقا لا يرتفع فارتبط ولم يبطل بابطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول وصار كالحلف بيمينين من الشرط فيهما واحد انعقد الجزاءان ارتباطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاءان الواحدة والثنتان فيقع الثلث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط متعدد بل شيئين كما ظن فلا يتوجه ما اخذه صاحب التلويح ان التقدير مهم بل حرف العطف يربط المعطوف لعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا بخلاف العطف بالواو لا اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وثنتين عند الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كالامر والا يكون قائما مقامه فتدبر تحضر لي ههنا كلام هو انه قد سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول مع الآخر

كلاما واحدا فيجعل بمجموع الكلام ولا شك ان كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبلها فيتوقف اول الكلام على آخره وايضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه
قد نقض الشيخ ابن الهمام ان في نحو جاء رجل بل رجلان ولا رجال في الدار بل رجلان قوله بل رجلان مخصص للمخصوص توقف على المخصوص وكيف لا يتوقف و
الا يلزم الناقة في الاخبار بشئ ثم الاضراب الى خبار آخر نحو سنى ستون بل تسعون واذا ثبت ان الاول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا القيد قوله طالق واحدة
منضم اليه بل ثنتان وكذا الا يرتبط لقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتان فيه المنضم اليه بل ثنتان فيه يصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين بها منجزا كما في الفرع الاول
او معلقا كما في الثاني فان له ان يرجع عما لم يوقعه ولم يعلقه بل نقول ان الايقاع للثنتين وتعليقها عبارتان المراد قصر فقد غير بعبارة اطول بان يذكر شيئا اولا ثم
عند ذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شانه وهذا هو التعبير ببل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما هو بالضرب منه الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق
الا ما بعد بل فافهم هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن منه مسئلة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشي من السابق وشرطها اي شرط استعمال
لكن الاختلاف كيفا اي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالايجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى ولكن جاء للتاكيد ايضا في نحو لو جاء لاكرمته لكنه لم يجئ واذا ولي الخفيفة
جملة فحرف ابتداء اوجه لا يكون للاستدراك اشد او اذا ولي مفردا فعاطفة وشرط العطف الاتساق اي عدم كون محل النفي والاثبات شيئا واحدا وهو اي العطف الاصل فلا يحمل
عليه ما امكن فيصح قول المقر له لا لكن غصبت في جواب اقرار المقر له علي مائة قرضا ولا يكون قول المقر له والاقرار بل انكار السبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر
بكلمة الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك فلكن في ظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا بخلاف من بلغه تزوج امة
بمائة صورة تزوج فضولي امة رجل من غير اذن المولى فبلغه فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين كما في اصول الامام فخر الاسلام والبديع فيحمل قوله لكن بمائتين على الاستئناف باجازة نكاح
آخر مهره مائتان وهذا لان الكلام غير متسق كجعل معطوفا اذ بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن
الهمام لو قال السيد لا اجيز النكاح لكن بمائتين لاتسق الكلام لاتحاد مورد الايجاب والنفي لانتفاء اصل النكاح منفيه ثم ابتداء بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف
لا اجيزه بمائة لكن بمائتين فان التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح وهذا خلاف كلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عمن
تعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق ايضا غير واف لان اللام ههنا يكون للعهد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجيز هذا النكاح الذي بمائة
لكن بمائتين بعينه بل على اصل الكلام ان عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر اي لا اجيز النكاح بمهر مائة لكن اجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ولو بعده
ان مناط الحكم القيد انما يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات فيه المقدم بنفي الاجازة هو القيد فمورد الايجاب والنفي
اختلفا والجواب ان المراد بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فقبل
الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي القيد لان المقيد ثابت والقيد منتف وهو تهافت ولا
ثابت في مقيد آخر اذ لا بدله من حجة فلا سراية ههنا نكاحا واحدا موقوفا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان المقصود
عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام امر لم يلزمه الزوج الا ان يقال المقصود الاجازة تعليقا اي لكن اجيز هذا النكاح مقيدا بالمهر مائتين
ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى
تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استئنافا بالاجازة لنكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه فرع اذا اقر رجل له على الف فقال المقر له ما كان
لي لكن لفلان فيصح قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الردي للاقرار ويحتمل التحويل لفلان عليه فصار هذا الدين اولا للمقر له ثم صار لفلان
لتحويله ولما كان التحويل تغييرا لظاهر الكلام فيصح اذا كان قوله لكن لفلان موصولا للتوقف اي لتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح
موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان المغير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه تقول

المقر لما كان لي قبلا لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل تقرير الا وسلان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل ان يكون مقصوده ان الحق الآن وان اشتهر انه عبدي او ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره بغيره ولكن لفلان قرينة عليه فانه ان كان موصولا لا يكون ردا وان كان مفصولا لا يتم الرد ولا يصح قوله لكن اقلا فتمم بينه او الاصالة الامرين اي لواحد من الامرين كالنكرة فيعم في النفي دون الاثبات كالنكرة فانه في المعنى مثلها فاعطى حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفا وان جاز تمثيلا نفيه في ضمن النفي عن البعض وما قيل انه اي التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه الا بدليل صارف عن مقتضاها بخلاف الواو فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون سلب الاجتماع الا بقرينة صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي ان يكون الواو ايضا عاما في النفي لانها مطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تاثير ومقصوده بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهذا بل استمروا على ان الاصل في النفي سلب الاجتماع الا بمانع فلعلهم وجدوا الاستعمال هكذا وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تاثير فانهم نحو لا اقرب ذي او ذي يشير الى زوجتيه ايلاء منهما فانهما لم يقربهما اربعة اشهر بانت لان او في النفي تفيد التعميم وفي قوله لا اقرب من احد لا يكون الايلاء من احدهما الا واحدا منهما معرفة فلا يعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني ان او في الخبر للشك او التشكيك اراد تبيين انه ليس على ما هو وقال وليست او في الخبر للشك او التشكيك ولما اشتهر لان المتبادر في او افادة النسبة الى احدهما والتبادر دليل الحقيقة فاحققت في احدهما لا في الشك او التشكيك فانهما لا يتبادران الا بتأمل اليهما لان سبيل الابهام غالبا احدهما فيتبع المخاطب شيئا كالمتكلم على التعيين علم ان اراد به التشكيك والا فالشك فقد لا دلالة على الشك او التشكيك من قبيل الالتزامية على اللازم لبعده فيلزم الاستعمال فيه مجوز في انه لاحدهما اي تعيم بالمجاز انه للشك او التشكيك ويراد انه لاحدهما كما يجوز في انه التخيير والاباحة في الانشاء وليس كذلك بل فيه ايضا لاحدهما وانما يعلم خصوص التخيير والاباحة بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير فلا يجمع لانه يجوز احدهما بالانشاء ولا يجوز الجمع وبالاصل هو التخيير او كان الاصل الاباحة فيجوز والجمع بالاصل فالتخيير قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي ان يكون الامام مخيرا في جميع قطاع الطريق ... سعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي وابي ثور وداود وظاهرية ... مذهبكم جزاؤه القتل ان قتلوا والصلب ان قتلوا واخذوا المال والقطع ان اخذوا المال ... الامام يقول في القتل والآخذ تخيير الامام بين ... فقط ... يلزم من تخيير الامام بين الاجزية مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ من الاجزية وانه يجوز اي ان يصلب ان ... بالعكس ... مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية كما اذا قيل واحد يجوز للامام ان ينفي اي يحبس ... في الشرع ... تنويع الاجزية على الجنايات كما بينا لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ... ابو يوسف تخيير ... بالامانة ... وغير حكم الكريمة بهذه الآية وقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا الا ان قتلة المرتد فيها نسخة التعيير او التعزية ... اصول الامام فخر الاسلام ومنه قوله تعالى وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون اي ... الكشاف وغيره ... اعتراض

بين المعطوف والمعطوف واذ عنوا به زعما منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويويد هذا البعيد انه لا يصح ما في الكشاف
فانه آية آخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بغرض آخر و فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث
ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون فتيبت عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شئ اسم ليس اي ليس لك من الامر شئ او توبتهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا حر او هذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
مدخول او فالمعنى هذا حر او هذان ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما المأخوذ اي احدهما حر وهذا فقيل وعليه
زفر لا يعتق الا بالبيان كما هو اذا قال احدهما حر وهذا جوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير ويخير في الاولين لانه كانه قال احدهما
حر وهذا رجوعا الى الاحتمال الثاني وعلى الجمهور ينبغي ان يكون النزاع فيما لا نية له والا فيحال على النية ورجح القول الثاني بان التغيير ههنا ضروري يتراخى حكم الانشاء عنه ويجب
متى فيه يتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا مفيدا الحكم موقوف على خبار السيد فقط من دون توقفه على الثالث والضرورات يتقدر بقدرها فلا يتوقف على ما فيه
وفيه ما فيه من الخفاء فان كون التغيير ضرورية غير ظاهر بل هو التغيير وضعي لان وضع تقتضي ان ما بعده مع قبله كلام مفيد لايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز ان يكون بعده
هو والثالث معا وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعد او فليزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر واستدل بلزوم تقدير
الخبر على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشئ فلا نسلم اللزوم
ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيها اولى فتامل ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او واحد
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا بقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو سلم لنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح قال **مسئلة** حتى
للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل كما في التحرير بل تحقيق للعرف فان الثقات
نقلوا عن اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيهما البعضية ان يكون ما بعدها داخلة
فيما قبلها الا انه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعم منهما
ومما قدر احدهما كما عند علماء الكوفية والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
الا رمادا تابعاله ولو عرفا ومنه قول امرء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان وصح بالاوجه الثلثة اكلت
السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبره اي حتى راسها ماكول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها حال

كونها جارة مذاهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتاخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا
واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها ان كان جزءا مما قبلها دخل في الحكم والا فلا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها
لا دلالة على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة دالة على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بائنا عن
الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لها فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى احد هذين الاحتمالين ايضا والعدا على الاتفاق
على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يستقم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
وفي التحرير سببية احدهما للاخر ومثل سببية الثاني للاول بحبت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فلما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب
يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهى به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وهذا المعنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز
وقد كان بصدد اثبات المجاز هذا خلف واذا تبين مراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهى للاسلام فلا يطرد نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد السبب يكون غاية فلا يضير
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبلها وهو مشترك
بين الغاية والسببية فمنقوض بحتى راسها فانه غير مقصود من اكل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن نقيضها
فاطرادها في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في
دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني لا يصلح ان يكون مغيا لمنتهى فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهي بالموت
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية او السببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان
قلت ليس هذا معنى للفظ فان حرفا لم يوضع لمطلق الترتيب اعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار
له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظ اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فعليه
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لمعنى الفاء ومن ههنا جوز الفقهاء نحو جاء زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم
انه لم يجئ في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن
وههنا يمنعون هذا النحو من استعمال فما زعم النحاة فرع قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه هو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف
بمجرد الترتيب فيشترط لظهور وجود الفعلين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير المؤقت او الى آخر الوقت في المؤقت

في الموقت فان حتى للحد والترتيب لا ان ينوي الاتصال فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا وينافي من جعل معنى لغاء ان يشترط الاتصال لغوي ولم ينو هذا والله اعلم بالحكام

مسائل حروف الجر مسئلة الباء للالصاق وهو معنى مشكك فيصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشترك بينها بالوضع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما توهم البعض ان اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من افراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شان الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس بمجاز كما قال فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد وايضا ان الباء لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لا من معاني الحروف والباء جزئية فهي موضوعة لخصوصيات الالصاق الخاص في الالصاقات الاخر يكون مجازا فافهم وباء المقابلة التي يدخل الاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصارة فان المقصد من الاثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا تثبت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخولة الباء فيصح الاستبدال بالبيع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه الاستبدال فيه قبل القبض جائز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد لانه سلم لكون الكر الذي في الذمة مبيعا لتعلق الشراء به وهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلما فلا بد من شروطه من الاجل وغيره ولا بد فيه من القبض ايضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وفي شرح التحرير هذه القرينة على ان الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمنا وكان اورد عليه وان هذه الباء باء البدلية لا نسلم كونها باء الاستعانة وقرر المصنف يندفع هذا السؤال وقول الشافعي انها

للتبعيض في وامسحوا برؤسكم فقد انكره محققو العربية حتى قال ابن برهان من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى على اهل اللغة بما لا يعرفونه فلا ينبغي ان يلتفت الى هذا القول اصلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب القاموس فانه بعيد مكابرة ثم انه لو ثبت فهو مطرح عندهم غير الالصاق كما في التوضيح به كلامهم لانه يكون منه كما يوهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في الجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفوع حال كونه عنده هنا اي هو منافي نفسه بان هذا قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه شهادة حصر الوقتية فانها شهادة مبنية على علمهم لوارثه اخر وهي مقبولة لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فيقبل لانه لو كان لاحاط علمهم به ووجه وهنه انه ليس شهادة اصلا بل استقراء صحيح لا ياتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي لا يخلو عنها اكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما ذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الاحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في اثبات التبعيض فتدبر قالوا فقد استعمل الباء فيه في قول الشاعر شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم اجاب بانه وشربت بماء الدحرضين غير مثبت للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين والدحرضين ماء وواد الخروار شيع وقيل ما للنبي سعد وقيل ان اخر دخرضان تثنية للدحرض كالقمران الزوراء المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداؤهم وقيل ارض فرع يلزم للبر تكرار الاذن في

ان خرجت الا باذني فانت طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لابد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت باي خروج كان الا خروجا ملصقا باذني فلم يخرج من المنع خروج خارج الا ملصقا به اي بالاذن والخروجات الغير الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت اليمين فيشترط الاذن لكل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غاية تجوزا وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به لتعذر الاستثناء لعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية فيتحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن ثمه فان قلت فمن اين لزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلعم مع انه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم قال ولزوم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما هو بتعليل وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وايذاء النبي صلعم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي اقول حذف حرف الجر ههنا اي مع ان قياس فلم لا يقدر ويصير الاصل الا بان آذن فيصير مثل الا باذني والمصدر استعماله للحين شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون للحين والمعنى الا وقت ان اذن فيصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على هذين الوجهين وفي هذا الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالشك فالاولى ان يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الا بمعنى الغاية قليل جدا والحمل على الشائع اولى هذا مسئلة على للاستعلاء ولو معنى اي ولو كان الاستعلاء معنويا فيعم اللزوم كالدين فان فيها استعلاء معنى يقال ركبه الدين واستعير في المعاوضات المحضة اي العقود التي لا ينعقد الا بمعاوضة المال كالنكاح والاجارة والبيع للالصاق بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعير في الطلاق للشرط اي لكون ما بعده معلقا بما قبله عنده فيجب في طلقني ثلثا على الف لاشيء لواحدة اي لا شيء للزوج لايقاع واحدة بعد انقسام المشروط على الشرط فان حاصل التعليق ان المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت من غير تحقق فلا يثبت ولعل هذا مراد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فيرد وروده ظاهر انه كما وجد بعض الشرط وجد بعض المشروط فعلى تقدير انقسام اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة ولعله لا استحالة في تقديم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط وعندهما يستعار في الطلاق للالصاق عوضا فتقسم اجزاء العوض على اجزاء المعوض فله الثلث للالف في طلاق الواحدة كما في التحرير بان الاصل فيها علمت مقابلة بمال العوضية والطلاق مما يقابل بمال فيحمل فيه على العوضية ضعيف لان ذلك اي كون العوضية اصلا فيما لا يحتمل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لا في كلما يحتمل المعاوضة في الجملة هذا وقد يندفع بدعوى الاستقراء وادعاء علم كثرته اي كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اي على مجاز في الالصاق حقيقة في الشرط فيحمل عليه عند امكانه كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اي كونه حقيقة في الشرط ممنوع قيل في الاستناد لان الالصاق المتحقق في العوض حقيقة اي حقيقة على فانه من افراد اللزوم اذ هناك يلزم العوض في الذمة اقول اللزوم انما يتحقق بعد التعلق الذي يكون في المعاوضة لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم فالتعلق يوجب اللزوم والكلام في اصل التعلق انه حقيقة فيه ام لا بعد فالحق ان الالصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو فيهما مجاز هذا ومن ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول انه صار في العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الانفهام الى قرينة اصلا وهو غير ظاهر الفساد ولكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان تقرره اي قول الامام بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضروري سواء كان التعلق شرطيا او الصاقيا وانت تعلم

البعض على البعض زائد بلا دليل فانه ان كان للشرط فظاهر انه لا انقسام وان كان للالصاق فان الطلاق يحتمل الامرين لعوض المال لتغير عوضه ولا قيمة له في ذاته حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع تقويم المجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للعوضين قيمة في ذاتهما فلا بد ان يقع ما في مقابلة الاجزاء التي هي سوال اجزاء من العوض الآخر والا لزم بقاء المال بلا عوض وانما كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل فلم يثبت فرع في قول رجل لي عليك الف يلزم الدين ويكون اقرارا به لكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه دينا ولو وصل وديعة تعين المجاز لوجود الصارف وهو وجوب الحفظ مسئلة من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين للتبيين و قال جمهور ائمة اللغة لابتداء الغاية اي الشئ في الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية وارجعوا معانيها الواقعة في الاستعمال اليه اي الى ما ذهبوا اليه والحق ان التبعيض او التبيين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من الدراهم تعسف اما الاول فلانه من البين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان الاخذ ليس ممتدا حتى يحد وبل كلمة من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في احدها وحقيقة في الآخر فاما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطل لعدم التبادر فتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك فان وضع الحروف للمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا لافراد القدر المشترك بوضع واحد او بازاء افراد كل مما ذكرنا باوضاع من المفهومات الثلثة والاول باطل ولا التبادر للافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا اولى مما في التحرير واستقراء مواقعها يبين ان تعلقها ان تعلقه مسافة كسرت وبعت فلابتداء الغاية وان افادتها ولا كأخذت واكلت فلا يصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فاختيره وعليه انه لا يلزم للتبعيض ان يكون متعلقه مقيدا للتناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر مسئلة الى لانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب حتى اي كما في حتى فذاهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل تيناول الصدر لولا الغاية اما كالمرافق فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كلها الى الآباط كما حكي في الكشف نقلا عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج ويسمى هذا غاية الاسقاط والتفصيل وعدمه اي عدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل في الحكم لانه كان خارجا فبقي كذلك ويسمى غاية المد حسن تعلق لهذا التفصيل وقد ايد هذا التفصيل باتفاق اكثر ائمة الفقه واهل اللغة قال صاحب الكشف نقلا عن المبسوط قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا يدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها ولهذا قال عليه الصلوة والسلام الى الليل والاكل الى الفجر وبهذا لو اجر الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا اكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل لانه غاية واما المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك يثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة انهما اختارا عدم الدخول واما الانتهاء للتي اوردا بعدم الدخول ففيما الغاية غاية المد الا مسئلة الحلف فان فيها تفصيلا فان الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكره لم يذكر دخول الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية لا يتناول الامر الا اياه وكذا في الاجارة فانها تمليك المنفعة وهي لا يصدق تملك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه

وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المغياة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية لمد لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا المقيد المطلق عن التقييد بالغاية الاخيار ساعة غير معينة فذكر الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا عنده وهما والى ثلثة ايام عنده واما مسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا او المعلق فليس ههنا حكم الصدر عاما فاسقط الغاية بعدها او غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور وهو الحق ما قالا كيف ومسئلة اليمين لا تستقيم على طريق الامام ابي حنيفة رح اذا الاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولا بسند في الكشف والجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان ههنا حكما عاما او خاصا مفادا من اول الكلام ثم الغاية اسقطا ومده حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وحيث هذه الغاية غاية اسقاط لا ان هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل ويسمى غاية المد لا ان هناك حكما ثابتا امتد بالغاية وليس هذا منافيا للتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شانها في حروفها وتغيرها وكذا في شق الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مفضيا بل القول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها لاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء واما هي نفسها فبقيت كما كانت واما مسئلة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه لعله لقرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط ان يتعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يحظر بالبال اصلا وينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان الى يتعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها لاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول يدخل وههنا القسم الاول فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد ما [illegible] انه ان اراد ان المقصود هناك اسقاطا واجب فما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليد من الانامل الى المرافق وان اراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق ويبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت هذا التفصيل [illegible] المصدر [illegible] ثم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد [illegible] الفرع اقوال [illegible] ودون [illegible] على التفصيل المذكور [illegible] [illegible] لا يجوز فلا بد من باعث [illegible] وعليه التحرير [illegible] اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان [illegible] فعند افراد بعض اجزاء اليد عن الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء [illegible] عند ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل [illegible] الصلوة والسلام والصحابة ومن بعدهم [illegible] في الآية ومنها ان وجوب غسل المرافق [illegible] من دون غسله وهذا [illegible]

في الحقيقة وانما نسب اليها نسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التحرير انه لم يجب غسل الرسغ حتى يجب غسل الزند بل لو اوجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الزراع وجزء العضد المتلاصقان فساقط لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد الى المرافق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وههنا كلام لعظماء ان شئت لكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ان الغاية تدخل وقد لا يدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بينها وهذا انما يتم لو ثبت نص الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول انه لا يدل على شيء فبقي المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها انها تارة يدخل وتارة لا فيدخل احتياطا وفيه ان الاحتياط انما يجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك واصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع هذا الكلام فيه فافهم ومن ههنا اندفع ايضا ما في التحرير ان الاقرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبت فاورث شبهة الايجاب فاوجبنا احتياطا واليضا منقوض باكثر السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهي يوجب عدم الدخول عنده وما روي الا امام محمد انه ادار الماء على المرفق ففسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي في هذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

فرع في له علي من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية بعدم دخول الغايتين عنده المبدء والمنتهي وحاجه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال سنه ما بين ستين الى سبعين اي يكون ابن تسع ستين فتحير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتحيره ليس دليلا عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء بالعرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية مد اذ لولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضائف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ووالظاهر ان الثاني معروض للثانوية لا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود مضائفه اخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويحمل معنوناتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدها وجود معنون الاخر وافحش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر ايضا كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم ههنا عشرة اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية بل موجود والاوحد للشيء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه دين فيجب العاشر فيجب عشرة لهذا العارض عما هو اصل للغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ما هو محدد في التعقل يلزمه في الذمة فافهم مسئلة في للظرفية حقيقة وهي الزمانية او المكانية ونحو الدار في يده مجاز فلزم في قول المقر غصبته ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عند الشيخين وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع ولعل المناقشة فيه مجال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما ولزم عشرة في قول المقر له علي عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا لدرهم اخر وكذا عدد بعدد اخر وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في العين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان قصد به المعية فعشرون لازم حينئذ لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة ويشكل بما اذا اراد المقر عرف الحساب فانبغي ان يلزم مائة لان العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله تعالى وردا

بيان ذلك ان الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد تكثر الاجزاء والا لكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الالف
بل الالوف فغاية ما لزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة لكا[ملة] فيه ا ه وفي فتح القدير ان الكلام فيما اذا
اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب الايجاب فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب تزداد العشرة وصارت
مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعي ان هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالنظام بهذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون
مفهومه في تلك اللغة فافهم وتقديره يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب
الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديره في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في المفعول به
والمنتسب بواسطة حرف الجر فقال ومخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية اخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة لفظا ج
وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب النهار فاراده بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية اخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب
فان قلت فلم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما يتعين اول الغد مع عدم النية بعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية
فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل نية اخر النهار في الصورتين فرع قالوا لو قال
انت طالق في مشية الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان المشية غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فهو تنجيز لطالق في قدرة
الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كفي مشية الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع
والمهم تقرير الكلام بحيث لا يبقى في هذا القيل والقال فنقول لم يقع في قوله طالق في مشية الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقها الظرفي التعليق
فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشية فان الشيء [ما شاء الله] تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم
في المشية فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فاما ان المعنى ان قدر الله كما اذا كانت
القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما
مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المتحقق فيجب ان يتحقق
الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشية سواء فانه اذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شك في وجوده شك في تعلقهما
ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشية جار في العلم وما ذكرتم
للوقوع في العلم جار في المشية قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط انما
وهو اي الشرط يستقيم في المشية عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا تحقق في علم
الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى ليصح الكلام فتامل فيه ثم نقول ان ههنا كلاما اخر به يرتفع القيل والقال وهو ان
المتبادر في العرف بالتقييد بالمشية التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما ايضا والعرف في جعل القدرة ظرفا استبعاد
وقوع ذلك الشيء واشعار ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقييد بالعلم فقصد
توكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاوليين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا [illegible]
هذا ما عندي الى الآن ولعل يحدث بعده [illegible] مسائل الادوات التعليق المراد بالادوات [illegible] ان التعليق
ما هو على خطر من الوجود وقال الشيخ ابن الهمام [illegible] لازم لمفهوم الشرط فان الشرط قد [illegible] مقطوعا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

من حروفها ان والكلمات المجازية للمضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة الا على ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور قالوا الثاني
في قول الزوج ان لم اطلقك فطالق الا بعد اخراج حيوة احدهما لان الشرط ههنا العدم مطلقا اي العدم راسا فانه الذي على خطر لا غيره
لان مطلق العدم متحقق فان السكوت محقق معلوم ووقع ان الخطر فهو المراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متيقن فلا ينافي وله
الشرط الذي على خطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في متى فالشرط فيه العدم في اي جزء ٦
كان وهذا التقرير مما يتوقف على ان يكون متى داخلة لتحقق الوجود واما اذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح ان يراد بالعدم مطلقا العدم
المتحقق في كل زمان فانه كما مر في ان ليس على الخطر والتقرير الاوفى ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فان ان
لا يدل على الزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ووجوده فان الفعل كالنكرة يعم بالنفي وفي متى لم اطلقك يقيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الا عدما
معتبرا ولهذا اي لاجل ان متى لعموم الازمنة لا يتقيد التفويض في طالق متى شئت بالمجلس لانه لعموم الازمنة فلا يبطل بالاعراض في بعض الازمان
دون ان شئت اي يتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الازمنة بل التفويض بوجود المشية فاذا اعرضت وفوتت المشية
في المجلس بطل التفويض هذا مسئلة اذا ظرف زمان يجيء للشرط محققا فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود الا لنكتة وجوح اي حين مجيئه
للشرط فقد يسقط عنها الوقت فيكون حرفا كان وجعل في التلويح معنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة فخر الاسلام
ثم اورد عليه بانه انما يدخل على مشكوك الوجود لا بحل نكتة وهذا ليس بشئ لان الدخول وان كان لنكتة فذلك لسقوط الوقت وبقاءه على
معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس [illegible] نكتته تنزيل المشكوك محققا بل لغاية ان يجعل بمنزلة المحقق ومدخول الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت
فيما شك فيه ثم انه لما ثبت [illegible] في الشرط المحض وجب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه
ان الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت
ولعله لهذا لم يجعل الشيخ معنى الحرفية ولا الملهم [illegible] اما قال ان كلام فخر الاسلام لا يساعده عليه فمنظور فيه فمن شاء فلينظر في كلام الشريف فلا يقع
في اذا لم اطلقك فطالق حتى يموت احدهما لانها لما صارت كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا حتى فانها لظهورها
عندهما في الظرف ولا نية [illegible] الوقت في متى [illegible] فيقع بمجرد سكت وقع ويرد عليها انه لو اراد الشرط المحض بمعنى ان يجب ان لا يصدق قضاء
في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر [illegible] مع التخفيف على نفسه مع انه على ما هو قضاء بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا نية فيه فافهم
مسئلة لو للامتناع الثاني لامتناع الاول علم ان لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني
مساويا للاول في الاكثر فيقتضي الانتفاء في انتفاء الاول فلا دلالة على هذا الانتفاء الا التزامية فما قيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب
انتفاءه بل الامر بالعكس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة ايضا كما في الاقيسة الاستثنائية
وقد جاء نحو ما روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفا في الاصح ومرفوعا ايضا نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني قد يجيء لافادة ان الثاني
متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفارسي
الجزاء ولعتق بعد الدخول في لو دخلت فانت طالق [illegible] عن الامام ابي يوسف كما في التحرير [illegible] وفي الكشف ان هذه
رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولا نص فيه الامام ابي حنيفة [illegible] عنهما ثم القياس ان لا يقع فيه شئ
لان حقيقة الكلام انتفاء الشق لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حملوا العتق على المجازة وصيرورته بمعنى ان هذا عن اللغو اذا اتفق [illegible]

من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لا لفائدة لانتفاء الدخول وقيل ما ينبغي ان يفصل وان كان تعلق العتق قبل الدخول فلم يوجد ثم قال هذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والاشبه على ان قال ابو الحسن الاخفش للابوازي ان قال ان دخلت الدار فانت طالق ينبغي ان يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان جواب ان لا يقترن بالواو وجوابه ظاهر انه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انتقلت التي بمعنى ان هذا على ان الفقهاء لم يجيبوه هذا فان النحاة لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله اعلم بما حكاه انه لا امتناع الثاني لوجود الاول لانه كلما لو زيدت اليها لا فانه يقع في انت طالق لولا عبادك فاذا زال لانه ارتفاع المانع لاقتضى لوجود الشئ والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو فانهم مسـألة كيف للحال المشهور انه للسؤال عن الحال وقد يتجرد عن السؤال فيدل على الحال فقط وقيل للحال مع اختيار عن كالصحة والمرض دون القيام والقعود وربما يمنع وادعى استعمال نحو كيف جلست كيف تجلس اجلس وجاء للشرط مجازا بالمعنى في ظلها عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند البصرة قالوا فعلا الشرط والجزاء فيها يجب ان يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع او كيفما تصنع اصنع فلا يجوز كيف ولا كيفما تجلس اذهب فرع في قول الزوج انت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشية من الزوجة عنده ولكن في المدخولة تفوض الاحوال الآخر كالبينونة الخفيفة والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوض شئ لان المحل قد فات لوقوع الطلاق ولا يقع عندهما ما لم تشاء في المجلس فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض يتوقف على المجلس له انه طلق وفوض وصفه الى مشيتها وان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجردا عن اوصافه الا موصوفا بوصف تعيين الادنى وهو الرجعية وهذا غير واف لانا لا نسلم ان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل لم لا يجوز ان يكون تفويضه الوصف موجبا لتفويض الاصل فلا يقع شئ فالاولى ان يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها فينبغي ان يقع لان الانشاء لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد ان يقع مع صفة ثبتت له عنده وقوله بلا ارادة امر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والاوصاف اليها فيه مفوضة لما كانت الى ان يبقى المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا ولهما ان تعليق الحال لتعليق المتعلق بتعليق لان الحال لازم الانفكاك وههنا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب ان تفوض نفس الطلاق ايضا اليها اقول ان سلم لزوم تعليق الحال للازم تعليق الملزوم ممنوع لجواز كون حال اولى عند عدم المشية فيثبت من غير اختيار منه ومنها ومن ههنا احتاج الى تعليق الذات ثم ان هذا الكلام لتفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشية منها وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فيكون البعض اولى غير معتبر وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فافهم وقيل تخصيص تصرفه بما عداه قلت اي دليل على التخصيص وهو لا يمنع تصرفه مطلقا وتفويض الاصل ايضا ولا باس به فتأمل فيه ثم المشهور في الاستدلال لهما ان الشئ الغير المحسوس اصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو غير تام الا ان مساواة الاصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل هذا مسائل الظروف مسـألة قبل وبعد في متقابلات فالاول لمتقدم زمانا والثاني لمتأخر مشهور لهما واذا قيدت كل منهما الى ... فظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيفت الى ضمير فما بعدها اي فصفات لما بعدها هذا منقوض بجاء في رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل بعد غلامه فانه ... ان الظرف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظرفية وقد يكون ظاهرا بامعي صفات لما بعدها وقد يكون ضميرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها فلزم احدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لان الاولى وقعت في الحال مشار ...

تقارنا لا ايقاعه وقد وصفها بالقبلية على الاخرى فلابد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل ولزم ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة لان الاولى وقعت في الحال متصفة بقبليتها الاخرى عليها فيقع في الماضي لان قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لانه ايقاع للاثنتين ومعيته في الحال بالعكس بعد فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لانه اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة اخرى فلابد ان يقع هذه الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لانه اوقع الاولى في الحال متصفة ببعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا بخلاف المدخولة فثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي ان لا يقع في المدخولة لقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما اوقع واحدة موصوفة بالقبلية على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فمدفوع بان القبلية نسبة بين القبل والبعد وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهو بديهي والمكابرة مكابرة

مسئلة عند للحضرة الحسية نحو عندي كوز والمعنوية نحو عندي دين لفلان فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما تعينت الوديعة باطلاقها بان يقول عندي لفلان الف من غير تقييد بالدين او الوديعة لانها اي الوديعة ادنى محتمليها ولا العندية بل لان الاصل البراءة للذمة وفي الحمل على الوديعة براءتها

مسائل متفرقة غير متوغل في الابهام جاء صفة مضافة على الاصل فيه فالحكم في المضاف اليه اللهم الا عند قيامه على المفهوم وجاء استثناء فيفيد نقيض الحكم فيما بعده كما هو شان الاستثناء ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى لان المستثنى لما صار مجرورا اجرى اعرابه عليها لكونها صالحة للاعراب ففي له درهم غير دانق بالرفع صفة درهم يلزم الدرهم تاما لانه اقرار بالدرهم التام المغاير للدانق وفي له علي درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم الا دانقا لانه الاستثناء والتكلم بالباقي فاقتصر الاقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الدانق وفي له دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء منقطع غير مخرج شيئا عنده لشرطه في الاتصال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه صورة ومعنى وهو منتف في الدينار والدرهم واذ لم يخرج شيئا يلزم تام وقالا الكفاية اي كفاية التجانس معنى للاتصال وهو متحقق ههنا لاشتراك الثمنية بينهما فالمعنى له علي دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في هذا تماما فقطع مع وجود [illegible] في انه على خلاف الا هذا العبد ان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء [illegible] لذلك [illegible] والله اعلم باحكامه

مسئلة اللام للاشارة الى المعلومية اي معلومية المدخول واقسامه اربعة لام العهد الخارجي الذي فيه اشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا في المعنى كالنكرة اقول الحق ان تخميس اللام الخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعية الذي فيه اشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق مثل قولنا الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا داخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث الاطلاق او من حيث هو قلت مقصوده ان الاولى التخميس حين التقسيم لمغايرة هذين اللامين بالاحكام كاللامات الاخر لانهم غفلوا عنه وهذا ان رجح في لام العهد الخارجي [illegible] كما لا يخفى على ذي بصيرة باقية ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة عليه ثم الراجح الاستغراق للاكثرية في موارد الاستعمال خصوصا في استعمال الشارع ثم الراجح الجنس لعدم افادته فائدة وقيل بالعكس بان الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاحق بالاعتبار كيف هذا قول علماء الاصول

وهم متقدمون في اخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير هذا ليس بحجر فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثرية والاغلبية
ولا شك ان الاستغراق افيد من العهد وهذا ليس بحجر فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الا ترى انهما من علائم الحقيقة ولهذا يقع
الاعتبار للقرينة الا ترى انه يهجر الحقيقة وان كانت افيد وترجح بها احد معنى المشترك وان كان الآخر افيد وههنا استعمال العهد اكثر والمتبادر
والذكر سابقا تحقيقا او تقديرا وحكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر بهذا ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المدخول
وان كان مستعملا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشايخنا بل مشايخ الشافعية والمالكية ايضا بل والحنابلة ايضا على ما هو الظاهر ان المدخول
حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كما انه بدونها للفرد المبهم ونقل خلاف اهل المعاني فيه وسيجيء ان شاء الله بحقيقته وصدر الشريعة لم يعتبر العهد
الذهني المشهور قسما آخر بل جعله من الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الحاصر المشهور اعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمين ما فيه اشارة
الى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حصة معينة ذهنية يسمى الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي
المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح
ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح ان الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه احد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقديم
العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه اصلا فانه بمعنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على الجمع
ولم يكن هناك جماعة معهودة ابطل اللام معنى الجمعية وافاد استغراق الآحاد الكل لانه الراجح كما تقدم وافاد تعريف الجنس سواء تحقق في
واحد او اكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خير من النساء او كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في
فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا القسم العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من ان مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود
الذهني الذي فيه للاشارة الى حصة معهودة في الذهن واذ قد علمت في المعرف بلام الجنس فاي معنى للمعهود الذهني الذي هو متقدم على
الاستغراق واي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء
وايضا استدلوا بانه لو لم يحمل على الجنس يبقى الجمع على الجمعية بمعنى عرفت العمل عندي اللازم وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة يبقى الصيغة فلا بد
من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولا ويكون مدخوله اقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بانه لم لا يحمل
على المعهود الذهني ويشار الى جماعة معهودة في الذهن فحينئذ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه انك قد عرفت ان من خواص اللام
ان يبطل الجمعية فلو ابقى الجمع لما قطعا وايضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس بمعناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة
فلما قطعا والحاصل ان اللام مبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو ابقى الجمع على معناه الجمعي لبطل اللام بالكلية ولا يظهر له اثر في تغير المدخول
ولو غير لتم معنى المعرف وبطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا ابعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز اقرب
الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة فقسه عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب
بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا اعيد المذكور اولا معرفة ثانيا كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة تقديما للعهد واذا اعيد نكرة
كان غيره حملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما يروى عن ابن عباس رض موقوفا ومرفوعا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لانا وجوابه ان الظاهر
التاكيد والحمل على تغاير اليسرين تعسف فانه ليس بصحيح بحال وفي مسلم ان يخبر عليه فما ظنك بعده هيهات هيهات ما ينبغون الى من هم

يتناولون بابا باثابة الشريعة ولم تجاوزوا قواعدهم وافعالهم عن اتباع الاستقلال صاحب الكشف ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واما اذا اعيدت معرفة او المعرفة معرفة او نكرة كان الثاني عين الاول ونقل للاخير بقوله صنعنا عن بني قرمل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا او وجه بانه ان كان هناك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيها النكرة متقدمة كانت او متاخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر انه اراد منها الجز بالعينه مع دخول فيه سواء كان نفسا او بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم اخر للاعادة غير ما نحن فيه وما اورد عليه ان العهد مقدم فلا نسلم انه ان كان معرفة استغرق فجوابه لعله اراد انه استغرق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع ان سطح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا **فرع** في حلفه لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما وتحمل على الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما فتحمل اللام عليه اتفاقا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود العشرة فتحمل عليه هو وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان والله اعلم باحكامه **مسألة**

اي يجوز من المضاف اليه معرفا ويجزي منه نكرة فمعناه اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل وتجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقة الضمير لاي في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزائه وقيل تعم اي بالوصف كما هو شان سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم والفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسؤال واي رجل جاءك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلانه مما يف له عن العموم **فرع** يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم بخلاف في صورة كلمة في من سهو الناسخ اي هذا بخلاف اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق فيها الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف لغيرهم وهو المخاطب لانه الضارب وهو خاص فلا يعم الحكم واورد عليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام كيف المضروبية لهم كالضاربية صفة لهم فافهم وتفصيل هذا الفرع يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

الفصل الرابع

وهو اي المفرد بالقياس الى لفظ اخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه احترز به عن نحو الحمد والمدح كالبر والقمح او لا يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه اسواء صدقا على ذات كالناطق والفصيح او لا كان الانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان **مسألة** الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اي كما ان التاكيد واقع بالضرورة خلافا للقوم لا يعبا بهم قالوا لو وقع من تعقل غير فائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد حصل به التعريف للمعنى فالاخر ايضا لتعريف هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الاخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا ولا ينفي التعريف اي تعريف كل بدلا على ان فائدة في المحسنات البديعية لا يخفى على المتتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات كالسجع في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو كان لفظا انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وانفقته في البر ولو اقيم لفظ القمح مقام البر فاتت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره فطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي ومنه ظهر فائدة اخرى من المحافظة على الوزن وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر ودونه في فصاحته هو اي الترادف خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ بينه وبين غيره كالمجاز يحمل على غيره لقلته بالنسبة الى اغياره **مسألة** يجوز اقامة كل مقام الاخر في حال التعقيد

اتفاقا اما في حال التركيب مع العامل او المعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع بالاتفاق فهو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا
وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج الحاصل ان المذاهب
ثلثة جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطراده وان كانا من لغة هو المختار لنا ان صحة الضم والتركيب مع الغير من العوارض
الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فصح تركيب لفظ مع اخر من غير صحة تركيب اخر معنا له معه واستدل بانه لو صح القيام
لصح خداى كبر عند افتتاح الصلوة واللازم باطل فاجيب اولا بان الحنفية يلتزمونه اي جوازه عند افتتاح الصلوة فبطلان الثاني ممنوع وثانيا
بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثا بان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فليلزم
من امتناع صحة خداى اكبر المنع في اللغة الواحدة وهذا غير واف فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح لصح اليه اعظم
فالجواب الا الاول منا والثاني من عدا ناكاصحاب الاطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا حجر في التركيب لغة اذ هو لافادة المعنى
واللفظان فيها سواء ان وما نحوه في لغتين فقط قالوا الا حجر في التركيب الا من لغتين قلنا قولكم لا حجر في التركيب ممنوع الا ترى انه لا يقال صلى
عليه دون خصوصا اذا كانا من لغتين فان الحجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة فتم الاستدلال
فان وحدة المعنى مقتض ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم او امر اخر ولا يتوجه الدليل المذكور للابطال
هذا ويؤيده تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر
مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافا للقوم قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف
لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية اي امر اجمالي معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة على حدة
مفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم
من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد
وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد نفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف فممنوع فان الفريقين بعد
الاتفاق على ان المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل تحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين رأوا الامر بادى
النظر قالوا بذلك الاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المرادفين من اقسام المفرد فالقائل
بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتاتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا والا آل النزاع الى اللفظ البتة فان المتميز
بقوة بمعنى والمتبين اثبتوه بمعنى اخر الا ان يقال انهم ما رأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء او يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين بل
يتحدان من كل وجه اولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ
كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع
والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب معه مستفادا بالمعنوية كيف لا وليس معناه
الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل لتابعيته منفردا عن متبوعه لانه انما وضع وقرر في استعمال التقوية متبوعه قبله
زينة فهو مستعملا بدونه مهمل لا يدل على شيء اصلا واما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته معنية بل دلالته كدلالة المقلوبات وهذا اظهر لك
سر عدم الترادف بينهما واما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد عين مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

مع انه لا يدل الى المتصل لو افرد على شيء اصلا وقد يكون الترادف في الحروف ايضا مع انه لا دلالة له اما حال الافراد فتدبر **مسئلة**

وهو اي المفرد باعتبار وحدة المسمى المدلول له وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد اتحاد ولكنه يخرج عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في حواشي ميرزاجان انما اولى لكن ولكنه لا يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد المحدود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولا فانه على هذا لا يصح هذا التقييد اصلا واذا كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين واما ثانيا فلان مقصوده ان المحدود هو القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الاخر هذا واعلم انه حده الشيخ ابن الهمام بان العام ما يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا اصوب من تعريف ابي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل الافراد ما اضيفا اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجمالي والانفرادي هذا ثم اورد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الاحاد التي هي اجزاؤه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلا لقوله لافراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له واجيب بان المراد بالصلوح المعتبر في الحد صلوح الكلي للجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات وآل الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للاحاد صلوح الكلي للجزئيات ولا يستغرق العشرات اي جزئياته فان الكلام في المنكر واما المعرف المستغرق فمن افراد المحدود فلا نقض به حدونا فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فانه استغراقه للاحاد وهي ليست جزئيات له قال وعموم الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهب فجزئياته الاحاد لا المجموع وقيل عمومه باعتبار تناوله للجماعات فلا ايراد وبالجملة ان الجمع المستغرق تتناول الجزئيات اما على المختار فلان جزئياته الاحاد وهو مستغرق له وعلى غير المختار فجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ الدال كما يجلي والرجل او جزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ اما حقيقة كالرجال فانه مشتمل على مفرده وهو الرجل او حكما كالنساء فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل اقول المشكل على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه فانه ليس له مفرد ولو تقديرا حتى يكون مشتملا عليه فانهم قال الامام فخر الاسلام قدس سره وهو ما انتظم جمعا من المسميات انتظاما استغراقيا اما لفظا كالرجال ومعنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى منه اي من العام فلا يتوجه الاشكال به بقوله وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى [illegible] العام اللفظ الواحد احترز به عن المتعدد والدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا احترز بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعدوم المعرف المستغرق فانه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا فان مدلوله ليس بشيء واجاب انه شيء لغة فان اهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم ايضا وان لم يكن شيئا كلاما فان اهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فانه قال في المواقف ان اللغة شاهدة لنا بانه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا وايد عليه تائيدات فالاولى ان يقال انه وان لم يكن شيئا حقيقة وضعا لكنه شيء مجازا وهذا المجاز شائع منفهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات واورد ثانيا الموصول بصلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه الحد مع انه من افراد المحدود والجواب ان العام هو الموصول وحده وهو المقترن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال اقترانه باللام

والمعهدية حقيقية مخصوصة كاللام والموصول حدة لفظا واحدا ليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الايراد غير مختص بجمع بل يرد
الخبر الامام العارف بل وارد على الجمع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتامل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد
بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني فالعام حينئذ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ بحسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على
الكثير وفيه لا ان واحدا منهما على واحد والآخر على آخر قيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقية فامثال هذا على الموصولات
لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة
والتضمن دخل الالفاظ التي لها مدلولات تفصيلية فانها يدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاعداد قيل هذا الاشكال وارد على اهل التعريف لا
تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال الحل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول لقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد والاذا
ان الموصول دخل فيه وقد اثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بشيئين فصاعدا الفردان من
مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر ان الاجزاء الدالة هي عليها تضمنا ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا ان تعلق الدلالة الى صعوج اليه فيخرج
الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقعة عند حد اذا مهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد
الدلالة المطابقية مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد للمفهوم
الذي جعل عنوانا لها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا وحينئذ يلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع
له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرر سؤال شرح الشرح بانه ان اريد الدلالة مطابقة لا تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ
الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب فافهم وما اورد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان كل فرد
واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص
الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يحمل معنى الحكم على كل واحد واحد في الاستعمال بحيث لا يلزم عقلا يلزم لغة و
بالعكس فتدبر واجيب في حواشي ميرزا جان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصلة فيصح
عام واحد لا انها موضوعة لمعان كلية يستعمل في جزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع
مطابقة فانها استعملت فيما وضعت لها اقول فيه نظر فان نهاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا مطابقة والمطابقة
في كل كل بدلا لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع لكل معا فتدبر والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء
المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن
والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى ولهذا وضعت الموصولات بازاء الافراد المتصفة
بصلة كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من الصلات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصلة دال عليها
مطابقة كذا المستغرق لافراد صلة اخرى دال عليها مطابقة وليس المعقول ان الوضع لكل واحد واحد ممن تصف بالصلة والا والوضع للكل بل يستلزم كون الدلالة على الكل مطابقة
بل انها موضوعة للكل معا فالمستعمل فيه يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية
فالجواب عنها الا ان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا او بما قال المص ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا
بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على التالي يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم مجازا في الجمع المنكر المستعمل في الاثبات المستغرقة ولما سبق فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقية هذا وقد يجاب بان الموصول موضوع لجميع ما تعلقت الصفة بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والا لما صح الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فاذا اريد الكل كان كما اريد من المشترك جميع المعاني الا ان المشترك شرط استعماله ان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما قدمنا سابقا فتامل وتشكر وان ورد ثانيا بدخول المثنى فانه يدل على شيئين والجواب انه لا يدل على معنيين فصاعدا اذ المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما ولا يصلح المثنى لما فوق الاثنين فلا يدخل في الحد قيل ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما اذا وكل رجل وقيل له بعه بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلافه لانه يمتثل قطعا حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ ويجاب بانه لا يمكن العطف فيما هي في التوكيل على وجهه لانها لا تصعد ان لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما بل الصاعد هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح هذا فقيل انه حال محذوف العامل المعنى فيه يذهب الثمن صاعدا فالوكالة بالبيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن تجاوزا فيما نحن فيه فانه لا يصرف عن الظاهر لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول فيعود الدال بازدياد المدلول فيصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا يتغير عن نظامه ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ايضا على شيئين لاختلاف الاعراب وايضا لا يلزم من العطف على درهمين ان يكونا صاعدين بل انما يقتضي ان يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما لا يصعدان بل فصاعدا متعلق بالمحذوف في التوكيل … فيما نحن فيه فيصح التعلق بشيئين فانهما يصعدان باعتبار المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين نفسهما لا يصعدان الا بالفهم كالدرهمين فكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه الشيئان وشيء زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار الثمنية بان يجعلا ثمنا ودرهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما وقد تقرر المنقول بالمعنى في محله ولك ان تقرر الجواب بان المعنى في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين وفي المتوقف عليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد يمكن بلفظ واحد هذا لكنه لا يخلو عن نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من مثال هذه العبارة … عرفا في صورة التوكيل المقصود التخيير … بثمنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والدلالة باعتبار الاوقات … العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين اصلا بناتهم قيل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق الاثنين اذ ما من عام الا وهو يدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لا يتم تعلق فصاعدا فاليه حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو اخرى لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس الا على المتكلم فله ان يودي بالطول وقد قصر هنا قول الجمع المنكر عنده قدس سره عام ولقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لادخال الجمع المنكر فيبطل الفائدة قال صاحب مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين انكان عاما داخلا في الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاما وخلا فيه فلا يبطل الفائدة اصلا فقد … اورد ايضا النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا واجيب … فانهما عامان عنده قدس سره

ولا مشاحة في الاصطلاح وثانيا على التنزل بان المراد الدلالة على تعيين فصاعدا معا بالاستغراق ولا يشكل بالجموع المضافة فيشمل علماء البلد فانه غير
مستغرق لافراده كلها بل لبعضها كالمعهود وللفرق البين بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة
ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد له وبين الافراد مطلقا على الخصوص كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا اولا ثم بعض مسمياته فلا شناعة في الاستغراق
فيه فما في التحرير انه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة
لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مقيد لا مطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يتقيد بشيء بخلاف المعهود فان المشترك فيه
الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا لان عالم البلد ايضا معهود اريد عهد دون عهد لا يدل عليه ايضا
ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خروجه بالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييده الجنس ولا ثم اعتبر عمومه استغراقه لجميع الافراد
فليتدبر مسئلة العموم حقيقة في اللفظ بيتصف به حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم يتصف به كاللفظ وهو المختار
عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه يحمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل يتصف
به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام وقيل لا يتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا مما لم يعلم قائله ثم بعضهم قال ان
العموم لغة وعرفا اطلاق الشمول وهو متحقق في المعنى كما في الافق كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل العموم شمول امر واحد
وليس امر واحد في المطر والصوت بل الافراد فان المطر الذي في بلد غيره في بلد اخرى والكيفية المسموعة المتشخصة قائمة بالهواء المجاور في سامعه
غير القائم بالهواء الذي في سامع اخر كذا قالوا اقول ليس الامر كما زعمت بل الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة الطبيعية امر في ضمن الافراد
الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب ان العبرة في العموم لغة شمول امر واحد لا يعني الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق
اللغوي امره سهل فانه يعرف بالاستقراء وانما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد بل لشيء امر واحد وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يابى عن تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون ينكرون وجودها فمنعوا اتصاف
المعنى بالشمول والعموم واختلفوا في تقرير حاصل كلامه بعضهم وهو شارح الشرح على الحلول فالحاصل ان حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية فمعنى قول الشارح تعدده في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حينئذ بين العين الخارجي
والمعنى الذهني فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية هذا الا يريد لو اريد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع الماخوذة
من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فالاشخاص في الذهنية عندهم المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة
للذهن لا الموجودة فيها اقول هذا ايضا يجوز ان يكون المعنى هو ما ذكر المعترض فلا تعرض بالحلول اصلا ثم قال وقيل بعضهم المراد التعلق بالمتعدد
على الحمل والصدق وهذا لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فانه لا يصدق امر واحد شخصي خارجي على متعدد بخلاف معقول ذهني فانه منها
الكليات الصادقة على الكثيرين والاصوليون ينكرون المعقول الذهني بعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان
الصدق والحمل لا يقتضي الوجود بل يقتضي المغايرة كما في المعدومات فان الحمل فيها صحيح غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون
ذلك الحمل وكيف ينكره عاقل هذا تمام القول المعمول الحمل على الوجود اعني ان لا شمول للمعدوم لا حقيقة ولا مجازا فان الشمول وهو امر في متعدد وجوده
في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية لحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات
الطبيعية التي قبل الوجود لا يتصور الشمول فيها للمتعدد وهم والاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الامر من المختصر

معنى الشمول امر واحد لمتعدد في المعاني هذا وعلى هذا فرجع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبائع واعلم انه لاشك ان العموم على هذا التقدير حقيقي وجود الامر الواحد في متعدد ولاشك ان الالفاظ لا تتصف به بهذا المعنى فلا يصح تحرير النزاع المذكور ولهذا قال الكلام في العموم الذي تتصف به الالفاظ هل يتصف به المعنى ولو اريد ان الاخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يتعلق به ثم الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو المتعلق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فلا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح النزاع اصلا اللهم الا في اللفظ وما في التحرير ان مبنى النزاع ان من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الاسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره نعم يجوزه مجازا ومن منع مجازا ايضا زعم ان لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوز اتصاف المعاني به وهو الحق فيقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع انه لا اثر له في كلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد الشخصي ذهنيا او عينيا لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعلى انهم يدل عليه وحمل النزاع بعض من تعمق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق لافراد المفهوم الصالح ليجري باقي الاحكام من التخصيص والتاويل بل يتصف به المعنى فيخصص كاللفظ ام لا يتصف كما يقال للثابت اقتضاء بل عموم ام لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الحلوائي رحمهما الله تعالى حاكمين بان التصرفات والتجوزات انما يكون في الالفاظ دون المعاني فانها لم يعتبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة ونقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول الاذكر كما يقال الماكول في الاكل عام والعموم حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهبوا الى الاول ونسبه بعض مشائخنا الى الشافعي رحمه الله تعالى حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء ومن انكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد بهم زعما منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحرير من الكلام ما يقضى منه العجب فلا ينبغي ان يفهم هذا المقام

مسئلة للعموم صيغ دالة عليه بالوضع انفرادا وقيل ليس له صيغة وما يدل عليه في الاستعمال حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص وتارة بالوقف وفسر بانه لا يدرى اهي حقيقة في العموم ام مجاز وبانه لا يدرى معناها ورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة او مجازا وقيل بالوقف في الاخبار فقط دون الامر والنهي قيل لا نزاع في الالفاظ المركبة الدالة على العموم مثل كل رجل وجميع الرجال وانما النزاع في الصيغ المخصوصة وهي اسماء الشرط واسماء الاستفهام لكن عند ومتى قيل من الوكد يدل على الافراد على سبيل احتمال الا مع جوابا فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه اصلا واجيب بانه يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة لها فانها لا يمكن ان تثبت للكل لا انه يدل عليها بدلا على الاحتمال كالنكرة ومنها اي من الصيغ المخصوصة الموصولات قال الشيخ ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على عاقل والذي على ذات فاذا علقا بشرط او صلة عامتين يعم كل فرد من افرادهما التي وجد فيه الشرط او الصلة وهذه دعوى من غير دليل فان شمول الشرط والصلة لا يوجب ان يقصد استغراق الكل معا عقلا الا اذا كانا وضعين مناسبين للحكم فيعم الحكم بعموم العلة وعلى العموم فيهما يفهم مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناها الموصوف بالشرط او الصلة لما صح التخصيص فيه والا لم يبق اللازم لازما فالحق ان العموم فيهما وضعي والجمع المحلى باللام والجمع المضاف واسم الجنس كذلك اي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا عهد فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع وان كان بعضها اقوى في الدلالة على العموم من بعض كالجمع المحلى والمضاف فانهما اقوى من المفرد كذلك ومنها النكرة المنفية ولا رجل فتحا اي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس نص في العموم دون رفعا اي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهر فيه يحتمل غيره كذا قال اهل العربية واستدلوا بانه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان او عشرة

عليه الشيخ ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس من حيث الجنسية
يقول في لا رجل النفي ليس صفة الوحدة فيهما سواء وايضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما من علم الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال
رسول الله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه لزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة
موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ
الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي واما الانتشار فمن التنوين فنفي لا لنفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية
والانتشار ويبقى الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد واما في غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل
ان يتوجه الى صفة الوحدة فلا وحدة فلا ينفي الجنس بل تحققت في ضمن الكثرة فيصح ما رجل ولا فيها رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو تخصيصها ويحتمل
ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل يحتمل الا محل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس لانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيفهم في الباقي بخلاف
ما فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو تخصيصها فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون
الاول نصا فيه ودون الثاني لانه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد واما اذا قيل لا التي لنفي الجنس على الجمع فانه لا تنوين فيبقى جنس الجماعة من غير
التقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى الجنس الجماعة عندهم فينفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وينبغي عندهم
احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان فلا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس فان رفع الاول بهذا ينبغي ان يفهم لا للاستغراق
والتحقيق الحق ان استغراق الجمع للاحاد او الجماعات وان وقع النكرة لا يتوجه فيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة في غير المنفية بلا التي لنفي
الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعده من نحو ما من رجل و ما من رجل ولعل مراد المصنف ان لا رجل رفعا غير نص من دون
عروض عارض موجب للنصوصية فافهم وجاء المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل عدد زوج وجاء نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة النفي اذا دخلت على
كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق انها اي عموم النكرة المنفية عقلي لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فهي من ...
لوازم نفي الحقيقة وهذا لا ينافي الوضع اذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع لما يدل عليه حيوة ...
قال وضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ان الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد واحد اذ الفرد ... فانتفاءه
انتفاؤها فلا لزوم اصلا لعموم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءا منه بل بان يكون عنوانا وفي مرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتاخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة اسالا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لهذا الانتفاء قلت انكان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن اين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا
ولازما لهذا الكلام عقلا لكن الالفاظ لما صح التخصيص اذ لا تحقق الملزوم بدون اللازم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ما جاءني
احد وما جاء كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر من المتكلم واثباته لغيره وهذا
ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبها مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد راسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
الا ان نفي الايجاب الجزئي مستلزم السلب الكلي وبناء على هذا جوز التركيب المذكور ولعل قائل العموم يقطع النظر عن هذا فالتخصيص على هذا ...
انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات
تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعني في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيئ رجل واحد نكرة ومن ضرورته

في الجنس لتصحيح عدمه بخلاف الاثبات لان مجئ رجل واحد لا يوجب مجئ غيره ضرورة وهذا اقرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا
يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لاستغراق الفرد المبهم بالصالحية والعموم من لوازمه والثاني اولى
فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق اهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول من ان العموم من مدلولاتها اللغوية والله اعلم بحقيقة الحال
لنا جواز الاستثناء ثابت في الكلمات المذكورة وهو معيار العموم فانه لاخراج ما لولاه لدخل قول لا نقض بالعدد كما اورد بانه يجوز الاستثناء منه مع عدم
عمومه مع انفصاله لان المراد استثناء ما لا تتعلق الى حد كما هو الاصل انه يجوز الاستثناء ما لا تتعلق الى حد الاستثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها
لها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه ينتهي الى حد والا فتراض منع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستثناء لجواز ان يفهم العموم بالقرينة كالترتيب
على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية اكرم العلماء فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع
افراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام او نحو العلم بان الغرض اي غرض المتكلم تمهيد القاعدة الكلية لانه شارع للاحكام والشرع غير مختص لواحد
دون واحد او نحو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن اميمة
انت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة
امرأة كقولي لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا بعد على المجرور في قوله بالقرينة لكان اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز ان يفهم من الكلام القرينة
في الكلام تدل بخصوصيتها او للعلل او للحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا او تنقيح المناط هو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم اي القياس بنفي الفارق
بين المذكور والمسكوت او العزوة كالنكرة المنفية ان استغراق فرد انما هو باستغراق جميع الافراد بالضرورة وقد مر ما عليه يجاب بانه يفهم من غير علم بالقرينة
فانه لو صدر ممن يلتبس مجهول الحال مع غير ترتيب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال يفهم الاستغراق من دون ملاحظة القياس والانكار مكابرة
وتعلم ظاهر في العموم لغة موضوعا والانسباق الحكم بالوضع في الجامع والخاص ما من الالفاظ لان بناءه على التبادر عند التتبع من دون توقف
على القرينة دون النص من الواضح بان هذا موضوع لذلك فلم تحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الالفاظ الموضوعة ويجوز ان يكون فهم
المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم ههنا ايضا بالوضع بناء على التبادر الموجب له فلم يرد ولنا ايضا شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام من غير
نكير من واحد ونقل الينا متواترا بحيث لا يمتنع للتشكيك وهذا الاحتجاج اصل شرعي كالاجماع على انه تمسك اجمع على العموم والاصل في الدلالة الحقيقة
وايضا تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا ايضا علم بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه
على خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثاني ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قتال مانعي الزكوة لما عزم بعد تعلقه فقال من منع
الزكوة بين طلبهم الاداء او القول عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقال وكيف تقاتلهم وهم
يقولون لا اله الا الله فقرره اي ابو بكر رضي الله عنه على فهم هذا الكلام بصلح للاحتجاج واحتج الصديق رضي الله بقوله عليه وآله الصلوة والسلام
في آخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها اي الحق لكلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لاقاتلن من فرق
بين الصلوة والزكوة فاجمع هو رضي الله عنهما بالعام ولم ينكره احد الاجماع على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة في صحيح البخاري
وغيره وفي شرح المختصر ان الذين قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني حنيفة
لانهم آمنوا بمسيلمة الكذاب صرح به اهل السير والتواريخ ثم ان هذا القتال بمنع الزكوة الى الامام او المنع مطلقا فذهب الشافعي ومالك رحمهما الله
الى الاول وقالا للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وذهب الامام الهمام ابو حنيفة واحمد بن حنبل الى الثاني وقالا ليس للامام

ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائها مطلقا لا بانفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول ابي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانكروا افتراضها كما لا يخفى وكاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي بقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش حين اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير وكان هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه والحديث
المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي وكاحتجاجه رض بقوله عليه وآله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة حين سألت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلعم مما افاء الله عليه من خمس خيبر وفدك وعلى هذا اي عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا الشقي وفي الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رض بقوله عليه وآله الصلوة
والسلام الانبياء مدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله واصحابه اجمعين الصلوة والسلام اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
واعترض ابن الزبعري بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبده بعض العرب ورده عليه وعلى آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك
بلسان قومك ان ما لما لا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبعري احتج بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
واصحابه بان العام لا يحتج به بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما لم يقل الاسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير
لا يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس انه جاء عبد الله ابن الزبعري الى النبي صلعم فقال يا محمد انك
تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا ايضا كفاية للاحتجاج نقده
كما لا يخفى وذلك الاحتجاج كقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها يتناول الاختين مجتمعتين فاحتج هو رضي بالعام وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهي في معنى
مصدر مضاف اي جمعكم بين الاختين وهو اعم للجمع نكاحا ووطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اوردوا ان الدلالة
لا يصلح لمعارضة العبارة فاثبت هو رضي الله عنه التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في كتب الاصول عن امير المؤمنين
عثمان رضي الله عنه انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية وموافقة آية المائدة وهذا خلاف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال احلتهما آية وحرمتهما
آية وما كنت لاصنع ذلك فخرج من عنده فلقي رجلا من اصحاب النبي صلعم اراه علي بن ابي طالب رض فسأله عن ذلك فقال لو كان الي من الامر شيء
ثم وجدت من احد فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس [illegible] ان يجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب قال في الاختين [illegible] احلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا انهى ولا احل ولا احرم ولا افعل انا ولا اهل
بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين [illegible] فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت ايمانكم قال وبعيرك ايضا
مما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادية مختلفة تبين [illegible] تحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر كما عن
ابن مسعود وظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لا حرمة [illegible] سببا لحل الوطي فتحريم الوطي افضل وعلى هذا والله اعلم

باحكامه الى غير ذلك من الموارد اى موارد الاستعمال و الوقائع التى بلغت حد المتواتر تواتراً معنوياً لطول الكلام بذكره و نعم ما قال القاضي الامام ابو زيد
القول بالتوقف فى العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى قصداً افادته وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني
التى وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى فى التعبير عنه عن الوضع للانفراد بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتستعمل
في العموم مجازاً او يكون مشتركاً بين العموم والخصوص فيستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفراداً واجيب بانه اثبات اللغة والوضع
بالراى والقياس وقد نهي عنه فيها اقول لو قيل فى الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اى يجب ان يكون
لفظ ما من الفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء فى الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فاما بدل تجوزاً او وضعاً اشتراكاً او انفراداً والاولان هما الدلالة تجوزاً واشتراكاً خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل ولا دليل لاندفع الجواب المذكور توجيهه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل واما الثاني فلانه ليس اثباتاً بل للاستقراء دخل فيه كالاجزاء والكل والجميع اى كانه دفع الايراد بان
يستغنى فى التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ اخر فى افادة
العموم وحله لا نزاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقى ... ان ... على ان ... المذكورة يدل العموم فاما تجوزاً
او اشتراكاً او انفراداً والاولان خلاف الاصل لا حاجة اليه معنى يحتاج فى التعبير عنه ... الاستدلال فما للذين قالوا انها حقيقة فى الخصوص
مجاز فى العموم قالوا فى الاستدلال ولا عموم الا بكذا المفرد وغيره من المنصوص ... واستغراق المحلى وغيره من المضاف والنكرة المنفية
والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم لها والجواب ان التوقف فى الدلالة على التركيب مع غيره لا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد ولكن بحال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا للمركب وغايته ان ... عموم نوعى فى ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع
النكرة الواقعة تحت النفى للاستغراق وهكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر ... وقالوا ثانياً ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو
اى المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذى ... الخصوص ... متيقن مع انه اثبات اللغة
والوضع بالترجيح والراى فلا يصح على ان العموم احوط والجمع فانه بالحمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض لاحوطية تيقن الخصوص قيل الاحوطية
لا يطرد فانه انما يكون فى الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المتيقن ... لا يفيد لم فانه معارض بالاحوطية ولو
فى بعض المواد فتامل وقالوا ثالثاً انه قد اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله ... بكل شىء عليم حتى صار مثلاً فالعموم
مغلوب والخصوص غالب المغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفى قوله وقد خص ... التشكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانها ايضاً مشتملة على العموم
وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا المثال عينا ... التخصيص لدليل فرع العموم وقد ... ثبت بالوضع وانما العموم بعد التخصيص فما يقتضى
على ان كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وان الاقل قد يلتزم لدليل موجب له وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والتوقف قالوا
اطلقت كل منها للعموم والخصوص جميعاً والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او فالحقيقة لكن ... ولا يدرى ... الوضع لانهما فيجب
التوقف ومن ههنا الحق من اصل لاشتراك والتوقف فى الوضع ... الحاكم ... يجب فيه التوقف ... البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيهما وعدم دراية الوضع ممنوع بل الدليل قام على انها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم فى الامر والنهى قالوا التكليف للكل وهو
بالامر والنهى فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غايته لزوم الاستعمال فيهما للعموم ... بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة لما
تقدم نعم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقاً امرا ونهياً واخباراً على ان الاخبار المقصود ... عن الكل كالتكليف يكون للكل وهو انما يكون بالجمع

به اي بالعموم وصيغة المعرفة اي الاعتقاد بالخبر المذكور مطلوبة للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر ايضا بعين ما قلتم هذا قيل لو تم الاستدلال لزم
عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا وغير محل النزاع فان اهل الحق قائلون ان صيغ الامر والنهي للعموم اقول مراده ان تلك الصيغ نعم انما استعملت في الانشاء
لا ان الانشاء نفسه يعم نحو من شهد منكم الشهر فليصمه فكلية الشرط الواقع فيه تعم فتامل لكن يكون حاصل مذهبهم ان امثال من وغيرها من الصيغ موضوعة
في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة فيها وهو كما ترى فافهم مسئلة موجب العام قطعي عندنا اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف
اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل ان احتمل احتمالا ما فيشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف
اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور بخلاف ما يجوزه العقل في الاول اصلا ويجوز في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورة كلا احتمال
ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد به في المحاورة احتمالا لا ينسب اهلها مريده
الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى
لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلعم المومن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث هذا المؤمن
يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي قدس سره على انه ظني محتمل
للخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا بالدلائل القطعية التي مرت فهو اي
العموم مدلوله وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه وح لا نزاع في الخصوص اعترض عليه ان ثبوت المدلول
للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام ان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة
والجواب عنه ان من ضروريات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه
غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة بحسب تقتضيه القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا فالكلام
ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث
يكون كثير الاستعمال في الخصوص معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة او المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص
في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ معان
معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة ايضا فيقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام
ما وهذا خلاف الحكم ايضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض ايضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص
فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب ابن صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم ينشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام
الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشية عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الا لمجاز
واحد اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فللفظ ذو مجاز وللفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل
يجوز ان يتجوز في النباش واللص ببعض افراده ففيه احتمالان معا بخلاف الخاص لا يبعد ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه
الشخصي او نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فرايت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازا باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اريد بالسرقة النبش
استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم

فوق ضعف الحافظ فانه وهم واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما
لا صارف ولو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان باللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له لارتفع الامان في كل لفظ عاما
كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد
وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء وهذه استحالة فوق هذا ليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن و
قد سد هذا الطريق الهادي الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر ايها الغالطون قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل فانه شاع كثير
حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في
الخاص ايضا لان الاستعارة شايعة كثيرة في خاص خاص اذ قد وقع في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب وبحسب اشعار الفصحاء يشعل
غالبا عنها فيحتمل كل خاص خاص اذ قد وقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرته ودليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا ان اريد بالكثرة وقوع التخصيص كثرة
وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم الكثرة بل الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه يحتمل
فقط وليس هذا الا التقليل فضلا عن الكثرة وان اريد وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده
وفي استعمال آخر ببعض آخر بمخصص آخر فهذا مسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه ان
بقاء العموم مغلوب من التخصيص والمغلوب انما يحتمل على الاغلب اذا كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا
في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر
بالبال معناه المجازي البتة فتامل فانه دقيق لا يتجاوز عنه ورابعا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو و
اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر مطلقا بمستقل كان او بغيره شائع وان نوقش في تسميته
بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فتورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام
لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع لمنع الكثرة ووقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بتنويعه نوع اباء كما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم
بحقيقة الحال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي ويلوح آثار رضا صاحب
المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رح والآمدي الاجماع على المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص هو اي ثبوت الاجماع ممنوع والنقل غير
مطابق فان الاستاذ وابا اسحق الاسفرائني وابا اسحق الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا الخلاف وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع
مبني على عدم اعتداد قول الصيرفي فانه مكابرة بل الاستدلال على الاتفاق على التمسك به قبل البحث عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وآله وصحابه
وازواجه اجمعين وسلم كذا في التيسير واول الدليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بحسبها ولم يعلم بكتاب عمرو
بن حزم وترك القياس والراي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسكت بظاهر عام في الميراث مع
عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث
عن المخصص ولا الانكار من واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والحنفية يوجبون العمل
به قبل البحث ما استقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف مبدع بعد القرن الثالث

وقال هو ايضا وجملة الجواب فيه ان العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج الى نقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه اما الاحتياط فضرب معنى يترك به الاصل لا ان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهد دون الذين هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النساء رض المخصص القطعي لناطقية عاما عملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي احتياطا ساعة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والتامل لعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه لنا ما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح الاجنبي قوله لو اقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغيره كيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا ولعل هذا الانهمان فتامل و الطف المتوقفون قالوا عارض دلالته احتمال المخصص و لا حجية مع الاحتمال المعارض قلنا العام قاطع فلا احتمال للمخصص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجية فانهم ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الموضوع الراجح والتوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث عنه فالاكثر ومنهم ابن سريج قالوا يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء فشرط القطع سد لباب العمل بالعام والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا قضت العادة بالقطع بعدم المخصص قلنا قضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما تقتضي العادة بالظن ولو قويا الا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا ان مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه واجب العمل كما مر في المقدمة آل النزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافي ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع بعدم المخصص اذا صار مظنونا للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام قطعيا كالخاص لان احتماله المجاز احتمال مرجوح غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وههنا ايضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به بعدم دلالة الدليل عليه بل على نقيضه عرفا ولغة الخاص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع باحد النقيضين كالعموم يستلزم القطع بعدم الآخر من النقيض كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعرضهم لعدم تجويز انتساخ الخاص للعام لو لم يبحث فلا شك في انه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلا فهذا لا ينافيه فيؤول النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة ولو وزان مخصوصة للكثرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى ما لا نهاية له ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عددا معينا فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثلاثة والاثنان

وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا لا وجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المص من انه لا فرق بينهما فح لا وجه للتخصيص اصلا وقيل في التلويح
الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين
واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيه اصلا اقول الحق ان الخلاف مع فريق
فخر الاسلام ومن تبعه من المتقين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق لفظي والخلاف مع فريق اخر منهم الجبائي من شارطي الاستغراق
وادعاء عمومه معنوي فانهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر كما يتضح من دليلهم الاتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه عين الاطلاق بل يتبادر جماعة اي
جماعة كانت ويصلح لكل عدد بدلا كالمفرد ويصلح لكل واحد بدلا فلا عموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق
لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيجوز انه يكون موضوعا للاستغراق
والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة فيبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما
فتامل قيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول بل يمنع ان معنى العموم جميع عبيده
بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد وينبغي ان الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام يستغرق لجميع ما يصلح له لا ان الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان
كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه دقيق المعممون قالوا اولا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من الاقل الى ما لا نهاية فحمله على الجمع حمل على جميع
حقائقه وهو ايضا فرد من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت والحمل على الكل
حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس صيغة للعموم
الا ان يحرر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلامهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة
والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل
والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قالوا لا نقض نحو ز حل لان الجمع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقته فلا يصح الحمل عليه وفيه
ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي هي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل
ايضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول ايضا لان الجمع وان لم يكن من حقيقته ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل
عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الاخر بالاحتياط ليبقى حقيقيته ومنه لا للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر غير المنونة
وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط الكان شعار طق به وقلنا ايضا الكلام في الوضع
للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان لم يوضع للقدر المشترك كما هو مسلم عندنا قرره واما على قرنا
فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص فلا يدل الجمع على الكل مستغرقا قال في شرح الشرح ان
الكل لما كان فردا من افراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية
والتفصيل ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه استعمال في الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول
اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك وحمله
الكل لانه ايضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم وقالوا ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مخصصا
بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة ممنوعة بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم ممنوعة بل يجوز ان يكون للقدر المشترك بين الجموع اي البعض كان والكل

مسألة اقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على اقل منه الا مجازا وقيل اقله اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النحاة وقيل لا يصح لهما اي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل اقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع
المؤلف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في مسمى اي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايضا في نحن فعلنا اي في ضمير المتكلم مع
الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايضا في نحو فقد صغت قلوبكما فان في صافة تثنية المضاف
الى تضمنهما يجوز فيها الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه والجمع نحو قلوبكما باعتبار عدم الالتباس
بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو افصح لكونه ادل على الافراد من المفرد وكراهة اجتماع التثنيتين لنا اولا انه يتبادر من الجمع المنكر المجرد عن
الصارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنهما ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقرر امير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والاثر المذكور
رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال الاخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدر المنثور
والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقله ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد ان
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز ان
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل الاخوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا يا ابا سعيد ان الله تعالى يقول
فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في الدر المنثور والتيسير فالآثار متعارضة قال ولا تعارض فقول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه لم يقل في اللسان فلا يدل عليه لو صح بل المراد اي يجوز
ان يكون مراده رضي الله عنه الحكم اي الاخوان اخوة حكما وهو الارث والوصية او انه يسمي الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة القائلون بان اقله
الاثنين قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصار عدا اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة او
اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز لقصة ابن عباس الذي هو حبر
باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولك ان تمنع ان المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس قالوا ثانيا قال الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله عليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون ايضا وهو وان كان
غائبا لكن ادخل في المخاطبين تغليبا قالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة
الى معمولين اي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث ومن لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اي تجويز الاضافة الى معمولين عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا
ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان اي كنا بشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه ايضا

لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشان اليه تجوز والثاني اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر اقول اضافة المصدر الى المعمول على تجويز اضافة اليه مع بقاء معنى المعمولية وتقصد منها افادة معنى الفاعلية او المفعولية او اضافة اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة ويحل مراده انه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان باقيان على معنى الفاعلية والمفعولية بل اضيف اليهما لانهما ملابسان اي الحكم ملابس بهما وللقوم ولا شك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة يصح الى المعمولين وانما لا يصح بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المنساق الى الذهن من عبارته وقالوا ايضا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة وقال رسول الله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجة عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انما قال اذا زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فانه دفع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها لوضع الصيغ بازائها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل على خلافه فافهم قلنا لم يرد هو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلواتية او جواز السفر والمعنى والله اعلم ورسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة يدركون فضلها او الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه فرخص بهذا الحديث الناسخ كونه للاثنين ولو جاز ارادة الاثنين لصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها وتوصيفها بها ولا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لا انهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازا وقيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو العاقلون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول ربما يمنع الجواز امتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وهو الواو العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منهما اي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل فيهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله علي دراهم او افلس بالثلثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل به في التلويح لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما وصحة نحو جاءني رجال ثلثة وانية عشرا اي وان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس [illegible] فلا فرق هذا ما عندي فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون البالغون جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتامل مسئلة استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة قالوا صدق الاثنان [illegible]

عندنا ما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو اخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتاب الا ورقا ونحوه فلانه اريد به قرأت جميع اجزاء الكتاب الا ورقا فاما استثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوز فقول باطل لا يلتفت اليه او ماول ولنا الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلعم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم لقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد قرروه وسلموه واجمعوا به على ان لاحق في الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا التقييد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا يدركه الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فتامل ولا يلتفت الى ما يقال من قبيل اهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفائه في الازمان مطلقا فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه واما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشائع لا باس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي واتباعه قالوا اولا لو كان استغراق الجمع للاحاد لما صح النفي عنه اذا ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط وقد يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل قلنا جواز لا رجال ممنوع حقيقة وليس الا دعوى مثل المطلوب وان اريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال واما التخصيص فيجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع لا المراد الاستغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يشهد كل الجماعة تحمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل فرد فرد واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم لغة الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون عندنا لكل فرد ويمكن ان يقرر الكلام جوابا بين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد واحدا الا انه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان كون الحكم على كل جماعة لم لا الجمع يبطل ح هذا وقالوا ثالثا روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد اشمل قلنا اولا مراده ان استغراق الكتاب بدلا اشمل من الكتب حال كونهما منكرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده رضي ان الكتاب المعهود وهو القرآن اشمل واكثر جمعا للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر

مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمونث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا كالرجال فانه للرجال اتفاق وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعا نحو الناس فانه متناول اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فتامل فيه هل يشمل النساء وضعا كما انه يشمل الرجال نفاه الاكثر من الشافعية والمالكية خلافا للحنابلة فانهم قالوا يعم الرجال والنساء بالوضع والمص اختار الاول قال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق من دون قرينة انهم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة وهو دليل تبادر الاستقراء ولكن تخصيص النساء عدم شمولهن واستدل اولا لقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما فقد عطف النساء على الذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التاكيد ولو لم يدخل بل تختص الصيغة بالرجال كان تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فالصيغة مختصة لهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي لهم خاصة اقول فيه نظر لان في شرح المختصر لا نزاع في انه للرجال وحدهم اي مستقلا فيهم حقيقة فعلى هذا الالزم التاكيد فانه يجوز ان يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تاكيد ولا مجاز فلا يثبت المدعى من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم انه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح المصنف بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من افراده حقيقة وهذا ايضا في الاستدلال فان هذه الجموع محلاة مفيدة لاستغراق ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت شمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعده تاكيدا واذا التاسيس اولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء هو ان مثل هذا الجزئي لا يصح القاعدة الكلية كيف كما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد فرد من تعام للخصوصية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وامثاله وهذا ليس تاكيدا اصطلاحيا فان اريد انه لو كان الاختلاط حقيقة لكان تاكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد يكون التاسيس اولى منه ممنوع والاركان امثال الجمل المصدرة بان خلاف الاصل فتدبر واستدل ثانيا بالتقرير اي تقرير رسول الله صلعم والنفي اي نفي المؤمنات ذكرهن فيما روت ام المؤمنين ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات رواه احمد كذا في التيسير وروى الترمذي عن ام عمارة قالت اتيت النبي صلعم فقلت ما ارى كل شيء الا للرجال وما ارى النساء يذكرون فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل اللغة فصحاء لما نفين ذكرهن علم ان جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلعم لقيد القطع به اورده نفيهن ذكر انفسهن حتى لقيد عدم الصيغة اياهن وبحيّاد على عدم الذكر لهن استقلالا وفيه انه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال مستقلا ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال مستقلا دونهن وان اريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغيارهن فذكرهن ايضا استقلالي فلا يصح الشكوة اصلا الا ان يقال تناول الصيغة للمختلط ليس الا لانهن كالتوابع للرجال فاردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فما حل فيه والاولى ان يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ اخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فاردن ان نذكرن كذلك قيل الشكوة بحث اي عين ارادة الذكر استقلالا بعيد فان الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم اقول لعل مرادهن التماس الذكر كذلك اي من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء امرا حتى انزل الله فيهن ما انزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وايضا الصيغة متناولة لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارفات تناول الصيغة اياهن فالشكوة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح انما الشكوة للذكر الاستقلالي تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا وهو اي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر وفيه انه استدلال بالتسمية فان النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه ان يكون مفرده مذكرا الا ترى انهم يقولون نحو السنين جمع المذكر مع ان مفرده مؤنث عندهم نهاوسيا بقر بلذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله

احادا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس بشيء الا بالتسمية وفيه ان المذكر منه سيما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة فيه الا ترى انهم قالوا الانسان مذكر سواء اريد بفرده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون احاد مفرده مؤنثا بل جاز انقطا كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة لمفرده مؤنث ايضا فاين مذهب تاء مسلمة وهذا الجمع مما يبقى فيه حروف المفرد وجوابا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه ائمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السؤال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان يكون الجمع مفرد ان فانه شامل للمذكر ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء وخلت فيه مسلمة بارادة تاليف هذا الجمع تغليبا كعمرين للراوية خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر وامير المؤمنين عمر او امير المؤمنين عمر وابن عبد العزيز فانه عند ارادة الثاني عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة فكانه اريد به من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب تجاوز اللفظ الاخر فان قيل فعلى هذا الصيغة الجمع مجازا قال ولا المزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذ اعلم انه قاعدة فانه موضوع بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرره التبرهه في شرح مطالع الاسرار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجازا قطعا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هي مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز ابدا باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشيء فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها مع الهيئة [illegible] الاسود [illegible] فان هذا [illegible] من الوضع وليس هو موضوعا للمشتبهات لانه ما في ضمن قاعدة وانما [illegible] ان [illegible] اولا قاعدة هي [illegible] على [illegible] من مسلم [illegible] المفرد [illegible] ليس الرجل [illegible] الا [illegible] في حالة واحدة [illegible] ونقول ثانيا ان هذا المعنى [illegible] لفظ مسلم [illegible] الا [illegible] الكون [illegible] مفردا [illegible] الاناث [illegible] فيه مقارنة [illegible] حال انفراده الا [illegible] موضوع له بوضع على حدة [illegible] مجردا في الذكر [illegible] مع [illegible] الاناث ومن الاناث كما ان [illegible] عند البعض [illegible] المستعمل في الجزئيات مع [illegible] المسلمون جمع مسلم [illegible] المستعمل في معنا [illegible] مسلم [illegible] على هذا ليس فيه تجوز اصلا لا في المادة ولا في الهيئة [illegible] الاطلاق على الذكور خاصة [illegible] مفرده [illegible] اولانه كما يجوز استعمال مفرد [illegible] يجوز استعماله [illegible] حقيقة [illegible] في الاناث المفردات لان [illegible] كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء [illegible] هذا الذي ذكر من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجموع كلها مما لا احاد له من لفظه وذلك لان مفرده مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم ان يكون الجمع كلها ما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه [illegible] ان لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع [illegible] ولو سلك السبيل الذي بينا لاندفع هذا السؤال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما ادخل فيه المسلمة تغليبا يصح اطلاق مسلمين اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في المفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال وحده وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات مختلطة مع المسلمين تغليبا للاناث معها واذا

مقارنة مع الرجال الا وحدهن فتدبر الحنابلة قالوا اولا صح الجمع المذكور لها نحو قوله تع اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اى كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع فانه قد تقدم ان المبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الا تبادر واجيب ايضا يلزم الاشتراك اللفظي اذ لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قيل عدم النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم فانهم يقولون بالاشتراك المعنى فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انهم افراد الموضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ جميع الاحكام الا بامثال اقيموا الصلوة من الخطابات مختصة بالرجال اقول الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغة لهن لغة ولو بتجوز احملنا عليه بهذه القرينة والحال انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف الاصل فلا يصار اليه فيندفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اى لاجل ان شمول الاحكام لهن لقرينة عموم الشريعة لم يحمل عليه فيما لا تعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما والخصم يقول انا لم يحمل عليها فيهما لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجاب في المشهور بمنع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول صيغة وبالتزام عدم الشمول نصا بل الشمول بالاجماع او بدليل اخر كتنقيح المناط وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والكلام في تلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات على شمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشائخ قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال السير في امنوني على بنيّ فاعطي الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم يكن للبنين بل الصيغة متناولة لهم يدخلن والا ظهر ان ولذا اى دخولهن لان الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالمحل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن في الصيغة واعلم انه لا يمكن نسبة هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه الايراد ولكن انا قلبين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا او قال صاحب البديع اكثر اصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس بجعل هذا الفرع المذكور عليه بل هو التعيين حينئذ هذا والله اعلم باحكامه مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا قال الاكثر يعمهم شرعا ولهم نسخ الحكم لهم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي من الحنفي رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد لنا الصيغة كانت للعموم والتناول وما عرف عرف طار على اللغة يخرجها عن مقتضاها بالعرف وان دل دليل على الخروج اى خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد والحج الى غير ذلك ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال النافي بان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم نسخ وجه الرد انه خارج بلا نسخ لكن بدليل فلا يلزم العرف فافهم ولنا ان يقول ما استقر من الاحكام الشرعية فوجد اكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والحج والجهاد

فيحمل التغير العام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فمشاكلة قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها
مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم دخولهم
والظن تابع للاغلب فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتبادر الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف
عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب بهم ينافيه اى ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مرادا في استعمال الى استعمال
الشارع فقط فيتبادر الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا اقول اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال فقط فلا يرد ما قيل ان المخرج
لاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع لا يمنع التناول صيغة اذ يجوز ان يكون لزوم المحال
قرينة صارفة [illegible] مستقيما او وجه عدم الورود ان المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف والجواب
لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تام في
حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة عن امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغل بخدمته
ففيها للمنافاة مجال وقد تقرر بان مملوكية المنافع دلت على التخريج ولو في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب
الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم
والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وايضا التخريج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية
ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما باق لما كان لغة قال الشيخ ومن ادعى فعليه البيان اى هذا دعوى من غير دليل لكن دليله
الاستقراء الحاكم بكثرة الخروج ان تم تم الكلام مسئلة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم داخل عرفا في العمومات الشاملة له صلى الله عليه وآله
وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول كقل يا عبادي فلم يشمله صلعم والا شمله
صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المعروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم التبعية فان الرسول صلعم مكلف بالشرائع
ايضا وعدم المانع وهو اباء التركيب فان التركيب غير آب عنه قيل المفصل لا يساعده عليه اى عدم اباء التركيب اذ المتبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا كذا خروج
المخاطب وان كان داخلا في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا بين كلية قل يتكلم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادي لا ينادي نفسه فلم يقتضيه
[illegible] المتكلم [illegible] في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم [illegible] غيره فمن قل يا بني تميم ايضا كذلك فان
المخاطب بهما ايضا [illegible] مصدرة بقل [illegible] المصدر بقل [illegible]
يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر بعينه يتم فيلزم ان يكون المخاطب آمرا حقيقة وح لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصود الامر بالحكاية و
الكلام لغيره حقيقة فح يتناول قطعا فانه ليس امرا حقيقة بل هو حكاية عن الامر مع غيره ولكن مع هذا [illegible] بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدر
بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمنع الدخول متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا التناول وان
قرره رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم
العموم تناول الصيغة بل يكفي لعموم الشريعة دليلا على فهم التناول وايضا ما قالوا منقوض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة
فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر المخصصون بالامة قالوا امر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم امر فلا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب

تقتضي المامورية ورسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه يجوز اجتماع الامرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب فانه لنفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل الامر اعلى مرتبة من المامور فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه قلنا لا نم علو الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم فبجهتين الامرية والمبلغية اعلى وانه اعلى لنفسه من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو الله تعالى لا غير والمبلغ جبرئيل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاك فيمتنع الامرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله نعم واو لو الامر اه هذا سهو من الناسخ والصواب واولى الامر منكم فانه صلعم اعلى منا واذا كان الاولى امرا فالاعلى بالطريق الاولى ويرده ايضا قوله تعالى بلغ ما انزل اليك الاية فان الخطاب للنبي صلعم منه اي ما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجاب ثالثا بانه عليه واله واصحابه وازواجه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس امرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع الامرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب شارح المختصر [illegible] هو بهذا الجواب [illegible] عليه [illegible] والخطابات العامة منه [illegible] هو صلى الله عليه واله [illegible] رسول [illegible] الخطابات ايضا [illegible] ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف [illegible] انزل اليك من الخطابات العامة والخاصة الى غيره من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون الرسول صلعم داخلا فيها [illegible] رسول الله [illegible] مخصوص باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض [illegible] المتاخرون [illegible] عليه وسلم [illegible] وجوب صلوة الاضحى [illegible] صحيح على [illegible] صلوة الاضحى [illegible] اخذ الصدقة [illegible] الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناوله لكل بني هاشم [illegible] المراد بها صدقة التطوع [illegible] الا على رسول صلعم [illegible] في الكشف [illegible] حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم [illegible] لا بالاحالة وحرمة خائنة الاعين [illegible] الايماء المباح من القتل [illegible] على خلاف ما يظهر روى في التواريخ بسند متصل ان [illegible] امير المؤمنين عثمان لعبد الله ابن سعد [illegible] فاجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان [illegible] قال [illegible] قبل ان تقول كلمة الشهادة [illegible] فقال لا يحل او لا ينبغي للنبي خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي وهذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه ان اراد نكاحه صلعم [illegible] بغير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المراة من غير ولي لها ففيه انه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة واباحة الزيادة على اربع بل على تسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضه انه ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد اباح الله تعالى النساء كلها الى غير ذلك مما اختص به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العموم والجواب ان دلالته على عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا مسئلة الخطاب الشفاهي لا التعليقي فانه قد تقدم انه يعم المعدومين الشفاهي واما غير الشفاهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي اي نزول الخطاب خلافا للحنابلة وابي البيع منا لنا اولا ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب الشفاهي التشافهي

ليقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادي قلت لبعض الخطابات
نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني الصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشيء حتى يتوجه اليه
الطلب واما نحو يا ايها الذين امنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب او يقال انه جعل بالتغليب منادى معبر بالصيغة الى الحاضر بخلاف المعدوم كما تبين
المصنف ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر عنده تعالى
ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فح يصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى
انه يعلمهم لا يعزب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع في ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق باتقاعهم في ازمنته و قوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف
التعليقي ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما ارادته الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده سبحانه وسموا
هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعالى سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية وان احداهم ليست احداما حقيقة في الواقع بل غيبوبة زمانية
فمشايخنا الكرام يردونه سفسطة لانهم مما لا ينافي الحقائق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر قيل في شرح الشرح ذلك اي عدم صحة نداء
المعدومين حق في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فجاز النداء فيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب استعمال
فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب تنجيزا حقيقة وان صح تعلقها
صورة وانما الكلام فيه اي في الطلب الحقيقي تنجيزا وفيه نوع مساهلة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادى كل واحد
ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا اولا والاولى ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شيء محض لا يصح نداؤه ولا يطلب
منه تنجيزا على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه ايضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس والامثال
وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف اي ليس التغليب في التكليف ولا يصح ايضا فان
كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة وتنجيزا انما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه تغليبا بل فانه احق بالقبول [illegible]
ان لم يعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم احرى ان لا يعمهم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون
يجاب بمنع عدم العموم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا
لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك في [illegible] اذ قيل خطاب المجنون ونحوه يستحيل الارادة [illegible]
ارادة بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد ان [illegible] يستحيل الارادة [illegible]
الاحكام بالعقل قبل [illegible] وبعده [illegible] واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم [illegible]
فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول وضعا فيقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عموم ارادة [illegible]
قالوا ثانيا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تزل العلماء يحتجون به على من [illegible]
بعد ومان زمن الخطاب وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل لانه
لعلمهم بعموم شريعته لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي و قالوا ثانيا لو لم يعم الرسول صلعم
مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اذ لا تبليغ اليهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا بتبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض
شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم حكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي [illegible]

الكلام النفسي يعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ ايضا للمعدوم والا بطل التحاذي قلنا المحاذاة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق تنجيزا كما في الخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه
مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان واخلا في الصيغة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم اصحاصل ان التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك او لا تهنه وقيل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة والعرف المغير لم يعرف قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله فدعوى التبادر بحيث وجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب لغير المتكلم بالعقل اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شيء بناء على انه شيء لا كالاشياء اخر مخلوقة ويمكن ان تقرر علاوة بانه لشيء بمعنى شاء لا كالاشياء الشيء بمعنى مشياء المراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على معنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه من ان الخطاب لواحد من المكلف يعم المكلفين كلهم ولما كان المعقول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه نص للواحد والعرف المعتبر لم يطرء والمنع مكابرة اول كلامهم وقال بعضهم يدعون عمومه للمكلفين بالقياس بالغاء الخصوصية ونفي الفارق وبقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ازيد من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة على غير ماعز بما حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن ابي هريرة رض قال جاء ماعز ابن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس به جنون فقال اشرب خمرا فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات والة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المومنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثيرة فح لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم بسبب رجم ماعز بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المومنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه واله وسلم على واحد على غيره ما تواتر عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى اله واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابه صلى الله عليه واله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات للكل اي كل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه واله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل لا ان كل خطاباته عامة نعم وهذا ظاهر فلا يدل الا على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر مسئلة خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه واله وسلم بخصوصه نحو يا ايها النبي بل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك النفاة اولا بان اللغة واحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره واجيب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكروا وقيل الاصل عدم ما ذكر انتم من العرف فوجهه العرف خلاف الاصل فما يثبت الا بالدليل اقول دلت الادلة الآتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظ ... ليس ... في العموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا ان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء
مستعمل فيه وفي اغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البداهة بل نقول ان هذا التركيب اي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب
الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب
كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا ويجاب في شرح المختصر
بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام
عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدي به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد
تغير حاله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق
وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون
معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا واحتج المعممون اولا بان الرسول له
منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا لا بجامع مشترك حتى يكون
عمومه كعموم الواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة
وانكار للضروري وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه والجواب ان الحق
ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وانكار صدوق ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل
النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا
كها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتزويجه صلعم
زوجة زيد مولية وبقوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم
له عليه وآله السلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود الخطاب العام
وعن الثاني بانه تنصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس ...
وفي هذه الاجوبة ما قال اعلم ان المراد من هذه الاشياء بيان التناول العرفي باستقراء النصوص وهذه امارات مفيدة للتناول العرفي فمناقشاتهم
المذكورة ليس فيها طائل فانه لا يزيد على احتمال في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم فتدبر مسئلة نحو خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي
اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني وتكلم في جزئي من جزئياته
وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة
ومن مال غني اخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقصد استغراق احاد المال بحيث لا انواعه واستدلوا
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصابعه في اذنه الى غير ذلك
نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع الاصابع في اذن كل ... الا ... الاستغراق

فانه فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التتبع في الاستعمالات يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف
على القرينة ونقض بقوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فان المعنى يحمل يوم القيمة كل احد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام اقول
التخلف في بعض المواد لصارف كما في المثال المذكور لا يضر الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الاحاد على الاحاد
تعالى واما عند الامام فخر الاسلام والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي منا والآمدي ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم
صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجيء ما فيه وذلك ان تبتنى هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال
واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الاية لكنه عام سواء كان مدخول من اولا فتدبر والاكثر من غيرنا ومنهم الامام الشافعي على انه يوجب
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض نسخ المنهاج للبيضاوي رحمه الله تعالى نص في رسالته الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل
واحد واحد من الملاك فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين واورد عليه اولا ان كل دينار مال فلو كان عاما لدخل كل دينار فيه ويجب الصدقة منه
ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي اوجب التخريج وهو الاجماع فصار
العام مخصوصا فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر
امثاله لان المدعى عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم و
فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فههنا
او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس هو محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن
حمله على كل على حمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل لصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف
فيه فيبقى الاية على الظاهر وفيه ان الاقرار ظاهر في ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا يصلح صارفة
عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرار ملزما لصرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فافهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والاية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا يصلح فارقة بين الاية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الآية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف
الاخراج عن نوع واحد فيعارض البراءة عن الوجوب فيبقى العموم سالما عن الصارف فتأمل فانه لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والاية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط اجدر واحرى وقد يجاب بان الاقرار قد يكون كاذبا
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه ينبغي على هذا ان يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب و
ما لم يظهر كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بيان فتأمل فيه واورد ثالثا ان عموم
الجمع المضاف او المحلى ليس كعموم كل فان ذلك العموم يحمل المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من الاية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل
واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع
فقد وضح افتراقه عن التثنية ورد هذا بانه قول ضعيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار الجمهور انه
فان ثم اختلاف في انه لكل جماعة او لكل فرد فرد اما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يتحقق فمن اين لهم اعتبار والحق هو الثاني كما عرفت

أقول في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر نعم لمن يجوز ان يعتبر اولا اضافة الآحاد الى الآحاد ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرا او مؤديا الى تطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثم اعتبر اضافة الجمع الى الجمع لاداء المقصود فافراد الجمع بحسب الآحاد المنقسمة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري واما الثاني فمسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات اولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفصح عنه عبارته وان اراد الاول فلا يفيد المستدل وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك ان تقرر الجواب بان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثانية الاموال المعينة من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما تعم الافراد من النوع الاول دون الثاني في سبيل الاستغراق فان ارادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان ارادوا العموم بجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسألة فتدبر مسألة العام في تضمن مدح او ذم مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فهذا العام هل يعم جميع افراده ام لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة نعم يعم خلافا للشافعي رح فانه لا يعم عنده حتى منع بعض من الشافعية الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان لا يشمل الحكم الحلي وجه الاستدلال ما روى البيهقي عن ام سلمة قالت انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب او فضة أفكنز هو قال كل شيء يؤدى زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر ليس بكنز ما ادي زكوته في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن ابي شيبة ومرفوعا في رواية ابن عدي اي مال اديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما ادي زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وما لم يؤد زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادي زكوته فليس بكنز في رواية ابن ابي شيبة وعن امير المؤمنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب بها ما بقي من اموالكم وانما فرض المواريث في اموال يبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شيبة في مسنده وابو داؤد والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وابو داؤد عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيمة صفائح ثم احمي عليها في نار جهنم فتكوى بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثور وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على ان المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن اداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارغين عن الحوائج الضرورية ليلا فعنده يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا ابو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه لنا انه عام لصيغته لان الكلام فيه ولا معارض لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون قالوا هذا العام سيق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة والمبالغة لا ين

فيما هو واقع بل في ما ذكر بالبيع اقتفاء اقول ان اريد انه سيق لقصد انشاء مدح فنقول لا نسلم انه سيق له وانشا له ذلك حتى لصح بذكر البيع لو اتفق بل انما حكم

واقع فيه مع الاثرى الاخبار بما حمد عليه الحمد وكذا بالذم عيب الذم وان اريد انه غير سيق للمدح والذم بذكر البيع اتفق فباطل فانه تعالى منزه

بل هو كذب مستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يدع انه انشاء المدح الذم حتى يتوجه بل غرضه انه للمدح والذم فما عهد فيه المبالغة وفيه تامل بعد الانى

واجيب في المختصر بان التعميم انفع في المدح والذم فان تناول الحكم للتمامات يفيد الابلغية في الحكم فالسوق للمدح والذم لا يدل على عدم ارادته بل يؤكده

ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم قيل في اثبات ان السوق لما يدل على عدم العموم المبالغة لا تحقق بذكرنا هو الواقع بل تحقق بذكر العام وعدم

ارادة العموم فالسوق للمدح والذم صارف عن العموم والآكات المبالغة اقول عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع بل تحقق مبالغة ثمان ذكر جميع الامثال

وعدم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة اي لان ذكر الجميع وعدمهم زيادة في مدح واحد واحد ووثاقة في ثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم

ولا يلزم في المبالغة ان يكون الكلام اعترافا مخالفا للواقع ثم انه ربما يستدل بان الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة

العموم فالخصوص اكثر فهو المتبادر وجوابه انا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين اما في كلام الله ورسوله فلم يوجد اقل قليل فضلا عن الاكثرية ثم لا نسلم

ايضا ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكون ارادوا العموم والكذب فانهم غير متحرجين عنه كما قال تعالى الشعراء يتبعهم الغاوون

آه ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق المجاز في لفظ لا يوجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمل فيه اللفظ استعمالا شائعا

واما اذا كان لفظ مستعملا في معنى حقيقي في استعمال وفي اخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل العينك

على فهم هذا فتنبه كمسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة [illegible] [illegible] فيما يوجد فيه تلك العلة بالقياس لا بالصيغة قال مطلق الاكثر

لا انه نص عليه الامام الشافعي وقيل عم بالصيغة وعليه النظام وقال [illegible] لا يعم اصلا لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد

كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما لنا ان الظاهر استقلال العلة بالعلية وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فيلزم العموم في محال العلة وليس هذا العموم بالصيغة

والا لكان قوله اعتقت زيدا السواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه حينئذ بمنزلة اعتقت كل اسود واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت

هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس ايضا فانه يكون بمنزلة اعتقت كل اسود في عموم الحكم لمكان استقلال العلة بالعلية قلت لا فانه ما جعل القياس في الشرع

سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صيغة وآلة عليه [illegible] عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الحادم للقواعد الفقهية

اقول فيه تامل بمنع الملازمة لان السواد علة مصححة للاعتاق غير مستلزمة له بالضرورة بخلاف الاسكار فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة

العموم في المصححة تامل فانه لا يتم العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة الاسم العلة وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة انه صدر من

اهل الاعتاق صيغة وآلة عليه وضعا وعرفا قال في الحاشية الكلام في العلل الجعلية لا الواقعية [illegible] الى النقض فحينئذ [illegible] فتامل فيه كلام بعد

وجه بان الخطاب الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها متضمنة للاحكام [illegible] [illegible] العلة علة لخصوص الحكم [illegible] [illegible] العلة

فالعلة ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى يستلزمه بل لصحة الاعتاق [illegible] الاعتاق لا تحققه [illegible] [illegible]

عليه شيء فتدبر قال القاضي يحتمل ان يكون خصوصية المحل جزءا منها [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

القياس مطلقا المعمول بالصيغة قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت [illegible] [illegible] فلما حرمت للاسكار [illegible] [illegible]

عموم الحكم فان الحكم فيما عام لانه لو كان في كونه اعلى العموم بالصيغة فالقياس [illegible] كيف يسلم [illegible] [illegible] اقول الا [illegible] حرمت الخمر

للاسكار من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام اي لاجل استلزام الحكم العلل فان المقدمة الواحدة لا يفيد شيئا فمقتضى الكلام [illegible] لانه مسكر وكل مسكر

حاجة الى العموم ههنا اى عموم الكبرى بالصيغة فان المقدر كالملفوظ فى كونه لفظا مشعرا بالعموم فهو ذن بالصيغة فتامل فانه لا يتم ان يجوز ان يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا احصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية ان القائل العموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا والمطبق بحال عاقل ان يريده بل مقصوده ان التعليل يقتضى ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولذا قال يعم لغة القياس خلا ابن عبدان بالقياس هذا وهذا الكلام متين لكنه يجب ان ينظر فى انه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة وعرفا لتعميم الحكم فلو فيه باطل واللازم فى اعتقه لسواده عتق جميع السودان بصدور التركيب لفظه وآل على الاعتاق فمن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبيين علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المصنف عن الحنفية والامام احمد رحمهما الله ان التنصيص بالعلة توجب الحكم فى الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظره فان النزاع لفظى مسئلة لا اكل مثلا اى كلما ورد النفى على فعل متعد

فلم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه لتقييد العموم بالنظر الى الماكول تعا قالان انتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا تقبلها القاضى الحاكم بالظاهر ولا يصح ديانة عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم ويعنون مشائخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للشافعية فالكان غرض المص الرد عليهم رحمهم الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم ارادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما اوما سابقا فانه المبحوث عنه فى الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول منفهم اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظا او مقدر حتى تعم ادعيف واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام او صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا توقف صحته على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المص ويتفرع على

انه بل يلزم تقدير المفعول به فى شاهد ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية واما لم يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فانه من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون الماكول فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا يتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره فى نظم الكلام لا انه لا يصح انفهامه من غير انفهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به يفهم هو اقل ليه فان عدم التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لا انه ما مفهوما فاى شئ يعم وان اراد به عدم تعلق ارادة المتكلم وان كان مفهوما للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة فيستقل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم لصحة الكلام لا من جهة انه تابع له غير لنا اذ لا يقبل التخصيص باعتبار المفعول به يقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل فى يوم معين صح ولا [illegible] وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا فى زمان او مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه يوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا فى اللغة بل [illegible] تقييد الحكم واللازم باطل اتفاقا [illegible] الامام فخر الدين الرازى من الشافعية فى المحصول فالتزام ابن الحاجب جواز [illegible] المفعول فيه خرق

الاجماع [illegible] ان [illegible] الاجماع [illegible] فكذا

لا [illegible] الدار

لا يصح [illegible] فاصل ودون فاصل ثم قال وفى [illegible] الشافعية [illegible] المنهاج

من الشافعية الخلاف فيه لكن هذا المنع لا يضر [illegible]

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل صلاحيتہ تصحح التخصيص وايضا لا نقل بخلاف في الحال اصلا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي مالا يتعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود وسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها واما الحاجة في الارادة فلا لما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا حاجة اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلقا به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم والاثنان آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الحنفية الى ان الظاهر الحذف نسيا منسيا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول بينا فيما مر بيانا في هذا التحرير من النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنية التخصيص نية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر فتأمل وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان عنده على مقتضى الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض ايضا ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا مخصوصا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قد كان كلا اكل كلا وانما النزاع في نفس لا اكل بان نفي حقيقة الفعل وحده هل يحتمل التخصيص ام لا وهذا شيء عجاب فان مال هذا يرجع الى ان بعد حذف المفعول به وارادة نفي حقيقة الفعل لا نزاع في صحة التخصيص بل وتجويز التخصيص بعد هذا الابليغ محال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي ثم هذا مخالف لما بني الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول يصير مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرئ ما نوى والتحقيق مذهبنا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد اتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به بحيث ان الفعل متعد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلوة وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ماكول دون ماكول اصلا وتبين المطلوب باقوم حجة لا تحوم حوله شبهة اصلا واما قوله صلعم وانما لكل امرئ ما نوى فمخصوص بالامور الاخروية والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والرياء والسمعة ومرضاة الله تعالى كما يدل عليه سياقه وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الاشارات مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في الاكل

فلا يصح تفسيره بمخصص لانه مقيد ليس به لولا احدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يقفون على ان الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان خصوص الاكل لا يقيد نفي الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد المفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

ـيه واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر انه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا مدفوع بما قرر في مقره ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود الكلي الطبيعي معين وجود الافراد والمراد به الطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود ولكن زعم هذا الشافعية قالوا لا اكل مثل لا اكل اكلا والثاني يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة فان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية فتفسيره ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فالقيل المنون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم في الفعل وايضا ان المصدر مؤكد والمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص وعدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد به فرد ما اصلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما كانت التصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه للتجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا اخرج ولا نية الثلث في بائن اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في بعض اشد وفي بعض اضعف فهو في حد حقيقته تتنوع بقبول التجزي وتتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزا كالخروج سفرا وغيره فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احداهما بعينه فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فلا يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطي فلا فرق بين لا اكل وبين لا اخرج فالحق اذن ان تقال ان الفرد الحاصل من التقييد بمفعول لا يجوز ارادته في لا اكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا اخرج فلا يراد الخروج الى كوفة او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المنطق انها افراد لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التقييد كالاكل ايضا لان حقيقته ليست الا حركة خاصة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف ما اوضح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول المأكول واما الاكل فليس فيه المصدر للتنويع الا ترى ان النحاة اجمعوا على ان المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع فهذا يدل دلالة واضحة على ان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح والا على الوحدة او التعدد والا لجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد هو المثنى او المجموع فافهم وايضا وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعينه فتدبر واحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام مسئلة

الاستواء بين الشيئين اما كان الشيئان بوجه ما معلوم التصدق فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا اي من جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه بعض الوجوه المعينة فقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الاية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد دريت سقوط ما قيل في تأ

قوله الشافعي واثبات العموم والزام الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء ولا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح
تخصيصه ببعض الاحكام الاخروية وصار مثل لا اكل وذلك لان النفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالفعل ههنا
قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا اكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة والقرينة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق
في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم انما النزاع ان عمومه بعد ما تخصص بما يصح هل يخص بالآخرة واحكامها من
الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص من غير معارضتها هذه الآية الحر بالحر وفي قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة يا اولي الالباب وتلك الآيات مثل قوله النفس بالنفس او ان عمومه بعد ما تخصص يعم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم
بالذمي عنده بمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية والاجنبية مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة لقوله تعالى في سياقها
واصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك ان المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك
اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقتل من هو من اهل النار وارادة الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع
هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون وبحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه
الدارقطني كذا في التيسير قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو داؤد وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن
البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه ابو الجنوب من كان له ذمتنا فدمه
كدمنا وديته كديتنا وقال ابو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه ابو الجنوب ثم ان قول امير المؤمنين يحتمل ان يكون وجه
الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا لو لم يخص دل على عدم اقتصاص
المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة رح فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول احد كما لا يخفى هذا مسئلة جواب السائل حال كون
هذا الجواب غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص اتفاقا وهو الاوجه وقيل في اكثر كتبنا قال
مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال
اي السائل والراوي لم يستفصله ولو كان خاصا لاستفصل وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سال عن امر خاص فهم جوابه
فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فان كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص تبع ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر وان كان الجواب خاصا اعم
الا بالقياس وغيره من الدلائل وان كان الجواب عاما وارادا على سبب خاص سوال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بير بضاعة حين
سال سائل عن مائه يلقى فيه ثياب الحيض ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داؤد وهذا المثال انما يصح لو لم يكن اللام للعهد كما قال
بعض الحنفية ان ماء بير بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور
في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص غير سوال كما روي انه صلعم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في
فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلعم هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان
فعند الاكثر من الحنفية والشافعية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا لخصوص السبب حتى يخص الحكم به والمروي عن الشافعي بالعكس اي العبرة لخصوص
السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط واشار المصنف الى رده بقوله وصحح امام الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه غلط من الامام وغيره

الشافعي في كتابه المسمى بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وابي ثور والمزني لنا اولا اللفظ عام موضوع للعموم فيجب العمل به الا الصارف ولا صارف يخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به كما اقتضاه وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كاية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان ابن امية على ما ذكر في بعض التفاسير واية الظهار نزلت في سلمة ابن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته فامر صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكفارة واعطى من مال الصدقات ما يكفر به او اوس بن الصامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد والقصة ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرت الخبر وقد كان قال ما اراك الا وقد حرمت عليه في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن واية اللعان نزلت في هلال بن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكره لرسول الله صلعم فقال البينة والا حد في ظهرك فقال يا رسول الله اذا راى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري من الحد فنزلت اية اللعان او عويمر كما في الصحيحين الى غير ذلك لطول الكلام بذكره المخصصون بالسبب قالوا اولا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه كنسبته سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه بقطعي والتالي باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على دخولها قطعا فليس نسبته كنسبته سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبه اي نسب ولد الامة الموطوءة منه اي من السيد الا بدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت امة مستفرشة لما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبة ابن ابي وقاص عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابي وفي رواية الامام ابي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبيها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل في توجيه مذهب ابي حنيفة رح ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه في الحاشية القائل العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه تنقيح المناط يدل على ان السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية اي الخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا ان للمتكلف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير متيقنة لخروج السبب فان السبب هو الخاص لا المطلق فلعل ان تنقيح المناط يوجب تثبيته كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه فالصواب في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رح والقول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة لغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة الموطوءة يكون فراشا باللمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر خفي لابد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال بعد انبساط الازدواج ولو كان الدعوة شرطا لكان الاولاد والمولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبد هذا كلام متين الا انه لا يجوز ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلابد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطي وهو مع كونه مشترك اليد يكون متمنا ولا الامة الغير الموطوءة فلابد من محمل اخر قد اطلق عليه وهو من كان موضوعة لطلب الولد وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم النفاء عرفا فلو سلم فليس مدار الان هذا معنى شرعي عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس معمولا في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في رواية ابي يوسف رحمه فانه استدل على الاخوة بالتولد على الفراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد والمولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه بفقد ترك الواجب وح يلتزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وايضا لهذا الخوف يقربه ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته ينفر عن ترقيق فرع من مائه فافهم وتامل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فاجاب بقوله واما وليدة زمعة فكانت ام ولد له كما قيل يعني لانسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدها ولمن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا الايراد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته امران احدهما ما في رواية الامام ابي يوسف وقد مر والاخر ما المشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يفاد منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيها بالزنى وهذه التسمية كانت من قبل فلابد ان يكون لولد اخر ولدته له والظاهر انه يقر الرجل لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او لغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث لك فانت مالكه ويشتغ قوله الولد للفراش يعني دعواك باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلعدم الدعوة واما عتبة فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويؤيده قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة بنت زمعة ام المؤمنين واما انت فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان واشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بانه شرك في الميراث وفي بعض الروايات هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامر احتياطا لما جاء لما روي من شبهه عتبة او يقال امهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب عمن لم يصدق النسب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر وقالوا ثانيا لو عم الوارد على سبب خاص لم يكن لي نقل السبب الينا فائدة وقد دونوا الصحف فيه قلنا لانسلم الملازمة وانما يلزم لو كان لا فائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ومعرفة انه نص فيه ورجا يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا اتغدى في جواب من قال تعال تغد عندي لم يعم فلا يحنث الا بالتغدي عنده قلنا ان مقتضي حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي وذلك بعرف خاص فيه دون غيره وهذا

لو زاد اليوم وقال لا اتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته سلّم ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا
ردا لنا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فتطابق وزاد والزيادة فائدة اخرى
لا ينافي المطابقة وقالوا ثانيا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في الكل فانصرف عن
الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
وكان حكما باحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما بمجاز مرجوح لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال والحادثة قلنا اولا لا نسلم
انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء وما قطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية
من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية تكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجازية
كذا في التحرير وعبارته لا مجاز اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا لكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
عليه شيء والمعول على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال قول تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ
الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية
في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول حينئذ
مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا نقله اي نقل الراوي الفعل بصيغة
فعل لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهمه صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واحد
في زمان معين وصدقها بمطابقتها للمحكي عنه فلا يدل على افادة وجود جزئي في زمان فلا يعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن
اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى البعض
الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز فيها الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روي انه صلعم صلى العشاء بعد
غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المص وقال مما نحن صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
ورد في ابوداؤد في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميمه الشفقين الحمرة والبياض وان صح عند بعض المشترك لا عندنا فان
الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرر الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض دائما بعد الحمرة فيصح
ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما يحكي الراوي عنهما بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم يتعلق
الحكم لكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا ان يتعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبني ظنهم لكن
الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلاتين في
في السفر والحديثان ثابتان بعنا بها في الصحاح والسنة الثاني يرد علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيل
مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية فعل فقيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا اذ لا يقال ذلك اي لفظ
كان عند عدد الفعل مرة كما على ما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

اى ولا امكان على المواظبة ولما التكرار فلا يكذبه الاستقراء في الاحاديث والله اعلم وقيل فهم التكرار من المضارع فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة اى يفيد كونه عادة لهم ونحو ذلك ولو بدل بالماضي وقيل بنو فلان اكرموا الضيف فلم يفد العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر معناه لو استمر على اطاعتكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا باشارة المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى ان هذا ايضا غير ظاهر وقيل فهم التكرار من المجموع من كان والمضارع اقول انه اقوى من الاولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع افادت العادة ويشير كلمات الشيخ الدهلوي الى انكاره ايضا وصح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة اصلا المعمول حكاية الفعل قالوا عم نحو سهى رسول الله صلى الله عليه واله وصحابه وسلم فسجد وقولها فعلت انا ورسول الله صلى الله عليه واله وصحابه وسلم اى تلاقى الختانان فاغتسلنا والحديثان ثابتان في الصحاح قلنا لا نسلم انه عم بل هو نفس كونه حكاية فعل من خارج وهو الحديث القولي اما في الاول فقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان رواه الامام احمد واما في الثاني فقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها والدليل وقوعهما بيانا لمجمل الصلوة والجنابة او عمم من تنقيح مناط التفريع فانه بظاهره دل على ان السجدة معللة بالسهو وان الغسل بتلاقي الختانين هذا والله اعلم بالحكاية مسئلة اذا حكى الصحابي حالا وقيل شئ تحريره مسئلة اذا حكى الصحابي قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قضى عليه واله واصحابه الصلوة والسلام بالشفعة للجار وقد وجدت كتبوا بخط مطالع الاسرار الالهية ثبت من طرق عن نوع ما نهى صلعم عن بيع الغرر رواه ابو داود حمل على عموم الكل عنه فيجب الشفعة لكل جار ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شئ كما زعم صاحب التلويح خلافا للاكثرين من الشافعية لنا ان الصحابي الراوي عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلعم ضابطا فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله المطابقة اى مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم قولا المحكي عند الشافعية قالوا يحتمل ان يكون قوله عموم المحكي عنه خاصا فظن الصحابي اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية فيسقط الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علمه باللغة ولو ابدى مثل هذه الاحتمالات لادى الى سقوط الاحتجاج بالسنة اذ النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما او المستقل في الحقيقة مستعملا في المجازي وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من افواههم افقل علم الحاكي وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي صيغة فيجوز ان يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى وانما الكلام فيما في العموم لغة وهذا ليس بشئ فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا بارائهم اليه صلعم وما كانوا يحدثون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم والاسباغ لهذا انه يجب اصلا كما لا يخفى على من تتبع احوالهم مسئلة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام او صحته من غير ان يكون مذكورا في اللفظ اى الامر الغير المذكور اعتبر لاجل صدق الكلام او صحته ولولاه لاختل احدهما وعلى هذا فالمحذوف منه فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الامام ابي زيد مثاله قوله عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شئ فان كان خاصا او عاما بعينه من دون احتمال الاخر فذاك الخاص او العام فيقدر ومنع عمومه لعدم كونه لفظا بعدا وخال المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الامام كما وهم ليس بشئ لان المقدر كالملفوظ في الافادة بالعموم والخصوص واما من فسره بمعنى يفهم التزاما لاجل تصحيح الكلام وصدقه مثل المال في الاكل والبيع في اعتق عبدك عني بالف لا مثل الحديث المذكور فحاصله عدم العموم فيما بل لانه غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا كما فعل الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم في نفي العموم المترتب عليه الاحكام من جهة التخصيص لا نفي الاستغراق مطلقا كيف وقد اجمعوا على الحنث بالكل بكل ما اوله وسيبين ان هذا المقتضى ويصح بانه لا عموم له فليس المتوهم الرد عليهم بل على من نفى العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه واشار في التحرير حيث قال ولا شك في عمومه ومنع العموم كونه لفظا ليس بشئ لقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له مع تغير صورة المحذوف وكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والكتاب نعم يتوجه عليهم ان تصحيح الكلام يحتمل ان يكون بحيث يصح به الكلام لو احد الاحكام الثلاثة او الاحتجاج الى الاخر فلا يقدر الكل عندنا خلافا للشافعية رحمه الله تعالى وانه يقدر الكل لعدم الاولوية بل ان اختلف احكامهما بان يكون مع تقديره

مقيد بحكم آخر و- لا مبين فمجمل فيتوقف الى تبيين المراد وان لم يختلف احكامها فالمقدر المنتشر يعني الخيار الى المخاطب في التقدير
ولا يتوقف على العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلامه صيانة له عن التكذيب ونحوه
وثمه تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضي لا عموم له اما اذا تعين احد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في
العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة يتقدر بقدرها اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية قالوا اولا اضمار
الكل كرفع احكام الخطأ اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من
الابعد اقول كلية اي كاتبة اقربية اضمار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كانه
مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وغلبة المجاز اولى فهما مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل ان يكون معارضة ومن ههنا اي ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وان كان خلاف الاصل اولى من التعميم تعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز
الاقرب انما هو اذا لم ينفه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه ما مقتض اقول موجبا لاضمار البعض لا ينفي اضمار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنافي لاضمار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ايها ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام مر اه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقديرا واحدا ايا كان وينبغي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط والشك في نفيه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار اكثر
وهذا يقتضي ان الاضمار شيء ودليلكم يقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما يعارض دليل اضمار
الكل كذلك يعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا واما تقدير البعض فمقطوع
غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب
في كلام الشارع فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض ايا كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة لا يعارضه بل يعارض تقدير الكل معا فيتساقطان ويبقى تقدير الكل معا بلا دليل فلا يثبت ويبقى
تقدير البعض فقط سالما اي البعض كان فتدبر وها هنا اجاب هذا الزبون التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لانه يجتمع الايجاب الجزئي فليس
شيء كما لا يخفى وقالوا ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والنفاذ والحكم وغيرها فيقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدر الذي
صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز تعميم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان وغاية مجازا اطلاقا للمحل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم اقول ذلك ان تمت الملازمة وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول اذ يقابل المفهوم منه نفي من يجمع
هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبيل الاستعارة تشبيها للجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقدير المن يجمع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدر من يجمع صفة للسلطان وصفة اخرى له وهكذا فافهم **مسئلة** قال الحنفية الحكم دنيوي
كلزوم الضمان او البراءة عنه واخروي وهو الثواب او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان او رفع اثم الخطأ و
والنسيان والملازمة بينهما اذ قد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا اتلف مال مسلم بالقتال لا اثم واكل المضطر مال المسلم فعليه الا اجتناب على ان

الاخروي اي الاثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه يصير حينئذ مجملا لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الآخر وهو الضمان فتفسد الصلوة بالتكلم خطاء ونسيانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم لا يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال وانما لم يفسد الصوم بالاكل ناسيا اي بالنسيان فقط للنص الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اي حال الخطاء عليه لا نقتصر ههنا لان الكلام في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل آخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يبتلى به كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزم حال الجناية فتدبر

ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اي كون الناسي معذورا حين عدم المذكر كما في الصوم فانه لا مذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة او لعدم الجناية وشبههما لا يستلزمه اي لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده اي المذكر وهو هيئة الصلوة فانه فلا ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرى عن نوع جناية للتساهل وعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو ان قوله عليه وآله السلام انما الاعمال بالنيات لابد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولولا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفى الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل لفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل لا ثواب عليه فاقد النية واعترض في التلويح ان الاجماع على تقدير الثواب مع لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقدر في الحديث ذلك فان موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ذلك ان تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع ولو سلم فيمكن التقرير بان الاجماع انعقد على ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطاء وكذا لا يأثم الناسي والخاطي بخلاف الحكم الدنيوي فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق آي الضمان واحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شان نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه ايضا ولم يامر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان صحة غير مقدرة ولو كانت تفسد الهجرة لانها المورد واهم عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة الى اداء العبادات الاخر هي واما الحديث المذكور في المتن فقد روي في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخروي في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فينتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب انتفاء الضمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل فاحتمل ههنا ثلث تقديرات الثواب او الاثم والصحة او الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان وما اجيب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتاخرين فلا يمكن ان يقدر في كلامه صلعم الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر الصحة او الثواب والاثم او الضمان ففيه ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معلوما لانه لا يقدر لفظا يدل على هذا الاعم وان كان مجازا فتامل **فرع** آخر في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لا يصح فيه

بنية الثلث فوهم انه من باب اضمار الكل فان الطلاق مضمر ليس بملفوظ فاجيب بانه متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجدي طلاقا فيكون
المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر يصح فيه نية الثلث كما في انت الطلاق او طالق طلاقا فانه يصح فيه نية الثلث وللقائل ان يقول انه قد سبق
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل
الالتزامية المنطقية ولك ان تجيب عنه بانه لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم فان ههنا دالين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر في
يصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع انه قد مر ان الحكم باتحاد الدلالتين امر عسير جدا فتذكر اقول هذا منقوض
بنحو لا آكل فانه ايضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية اكل دون اكل ومأكول دون مأكول فتأمل اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر
للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طلقي فان التضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق وهو صالح لان يتصرف فيه فيراد به طلاق دون
طلاق هذا محصول ما في الحاشية ولك ان تفرق بان افراد الاكل باعتبار تقييده بمأكول دون مأكول كاكل التفاحة واكل الخبز لا يصح ان ينوى
لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهي انواع حركة اللحيين فلا يتفطن اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي
فتدبر وينتقض في المشهور بطالق فانه اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثلث مع ان المصدر متضمن فيه ايضا ودفع بان الطلاق المذكور ثمه وصفها وهو
اثر التطليق وتكرر الاثر بتكرر المؤثر الذي هو التطليق والمؤثر غير مكرر فلا يتكرر الطلاق الذي هو من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطليق المؤثر لان ثبوته
لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطلقتك اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر ليصدق
فيثبت الايقاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا ان
الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثلث فانه لما نوى الثلث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد
من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد لما قلنا ان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص حتى يتعدد وتعدد يقبل
النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في انت طالق طلاقا فان التطليق ههنا ايضا من باب المقتضى فينبغي ان لا يعم ولا يتعدد فتأمل وقد يقال انت طالق
منقول الى الانشاء والواحدة عرفا فهو قاصر عن الاثنين والثلث لانقطاعه فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شئ لكن ان دل دليل على هذا النقل فانا نجوزه
محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالف عند قائليه عموم لجميع ما وراء المنطوق خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فقيل النزاع لفظي يعود الى ان العام
هل هو ما يستغرق في محل النطق وبه يقول الامام حجة الاسلام فنفى العموم عنه او ما يستغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول به الجمهور
فاثبتوا العموم اذ لا خلاف لاحد من قائلي المفهوم في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد هذا بان
كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه انه مبني على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام الغزالي بثبوت النقيض للمسكوت على العموم
وينسبه الى الاصل لا الى المفهوم بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفيا ولا اثباتا فيبقى المسكوت على ما كان قبل فيبقى الحكم
بعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شئ اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا كطريق الحنفية النافين للمفهوم بعينه اقول اولا الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
بحقيقته انكار له واقول ثانيا ان نسبة ثبوت النقيض في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح ابدا بان يكون المفهوم وجوديا فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا
ايضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات ايضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والايرادان لا يتوجهان اليه اصلا فانه من اين علم ان هذا الحبر الامام تكلم بعد
تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفى النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم
عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العام لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوته فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي

الذكر بعض المفهوم فليس بلفظ حتى يعم او يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم لفظه عاما ويتمسك به وفيه نظر فانه لا يصح عنده انه ليس باللفظ بناء على ما عليه كما مر بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصح التمسك به ثم ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما فيه نسبة الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان فثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فالنزاع في ايضاح على هذا فالنزاع معنوي يبتني على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التخصيص والخصوص في الارادة او لا ملحوظ للمتكلم بل هو لازم عقلي كالماكول في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتخصيص فاثبته الجمهور وانكره هذا الحبر القمقام رح وان تذكرت تحقيق ما قد سلف يبينك على فهم هذا واورد عليه ان كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال في رد هم اي رد القائلين بعموم المفهوم لان العام لفظ تتشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان ظاهره انه انما انكر لانه لا يتصف بالعموم لا لكونه ملحوظ المتكلم وايضا يرد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فانه اذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له مستعملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتخصيص والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشيء من غير تصاف ما ينافره بنقيضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو جوز كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة ههنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليها انتفاء الحكم كما يفهم اللوازم العقلية لا كما في التحرير ولا يرد عليه شيء اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يتشابه دلالته على الافراد فيكون عاما فان تتشابه الدلالة بعضها او يتفاوت الدلالة عليها فلا يكون عاما والحق هو الجواز ان يتفاوت في الافهام فان قولك في القتل العمد قود دلالته على عدمه في الخطاء يتفاوت ودلالته على عدمه في شبه العمد كما هنا في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على افراد المسكوت متفاوتة وامكان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه وان قيل المقصود ان ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه فات هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التنبيه ومعناه لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلا بد من التقدير فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه للقرينة اي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالملفوظ وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان دمه في حال الامن دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام ففيه انه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا يدرج من تقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرها من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير ما في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على ما نقله الشافعية كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها المقيد بالقيود والتي قيد فيها انها عام فعام واشار الى الاستدلال بقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا لئلا يفوت التشريك في الحكم الا بدليل صارف فح لا تقييد خلافا للشافعية رح فعنده لا تقييد وعليه النحاة كافة واعلم انه صرح النقاة بانه لا يوجد هذه المسئلة في الكتب مشائخنا ويشير اليه التحرير ايضا وانما استنبط غير نا من هذه التفريعة ولا يصح للاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شيء او مقدر كالضائع او لانهم الاستدلال بكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافة وان لم يكن حجة عند معارضة اقوال المجتهدين لما يجيء لكن يصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لرأي النحاة اجمعين فالحق عند هذا

١١

القيد اقول ان استنباط هذه القاعدة من الحديث ان الجملتان اذا تعقبت المعطوف عليها فلعلها لا تقبلها الا الصحيح فتعلق الحكم بالقيد لا يقبلها الا بتقييد معتد به فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتقديره وانتصف ثم هو اي الكافر المقدر في المعطوف مخصوص بالحربي لقتله بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه باخص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي فيجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر فمنزل ويصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل بكافر حربي يقتل بكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا اولا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا ويوم الجمعة لانه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال قلنا نلتزم ظهوره اي ظهور التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فان مخالفة النحاة في نحوه في نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين هم المتقدمون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما استنبط غير متتبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يوجد عن مثل هذا وشايط الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل الحكم لا في التقييد كذا قيل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتيج المعطوف الى التقييد لوجب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بحربي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص البتة سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقديره الثاني عاما وخصوص الاول قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي ذلك في المطلوب وفيه انه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منحصرة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال

التخصيصات

وهو اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف قصور اذ لا يخرج منه نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه ارادة البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم رفع البعض اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فاندفع وان النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد مع انه من المحدود اقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد الا ارادة بان يراد اولا الجميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من اول الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد الاستعمال لتعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول وحينئذ يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال آخر ولا فساد فيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حينئذ

حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص اتفاقي بل لا يشكل على رأيه ايضا فان التكلم بالعام المخصص بتخصيصين واحدهما متأخر اراد ما بقي من التخصيص الاول والثاني مبين قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص فهم يلزم التجهيل لكن لا يضر لتصريحهم على انه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فلا يضر الخروج عما يروى عنهم واكثر الحنفية مخصصه مستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية ليس منه عندهم وظاهر ان الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض احاده فالمراد من بدء الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن واما غير المستقل فلا قصر فيه اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين فيكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية ضائعا لا معنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكوم عليهم بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يجئ الى ان يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط لما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شيء من الافراد في نحو الكان الا ثواب حمير اكان ناهقا فلا قصر في الاستعمال كذا ههنا واما في الصفة فلا جنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء بل من لواحق صنعة التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان يجعل توطئة لان يصدق او يكذب بدله بقي الاستثناء سنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم وستبين هناك ان قول القاضي هو الحق وآيل الى ما قلنا فقد بان لك مما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره ووقع في اللغة استقراء خلافا لشذوذ لا يعبأ بخلافهم قالوا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى تماما ولم يكن هذا الا من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر ورد بان الخلاف ليس الا في الخبر على الاصح عند الآمدي وغيره كما في التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا يصح اقول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو دفع التخصيص فيه لزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا مسئلة وهو اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لطائفة شذة قيل منهم الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق لحال عاقل ان يريده وكيف يجوز ان الله قادر على نفسه اراد ان يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال قال السبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقتضي العقل بحكم وجه خارج البتة والشمله الحكم انما هو في التسمية في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه عام لغة قد قصر على البعض

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله لم يسمه تخصيصاً اذ لا قصر فيه صرح بان العموم لغة والخصوص عقلاً اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير مراد لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً فلا يتناوله وقد كان داخلاً لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة [illegible]
في المثال وفي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلاً مع ان لفظ الناس يتناولهم
لغة المانعون للتخصيص بالعقل قالوا اولاً لو صح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعاً والموضوع له يصح الارادة
لغة والعاقل لا يريد المحال عقلاً فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب في التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل اللازم
الدلالة على الموضوع له سواء كان مراداً ام لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعاً وان عاق عنه عائق خارج ولعل محل
الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والا لفهما مع وهما لا يمتنعان والمصحح على الصحة اللغوية ولذا [illegible] على
بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه الايراد على مقدمة منه والحمل على اخرى يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل
على الاول لانه كان بعيداً ابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام
وهو كالشيء مثلاً ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلاً نسبته الى الكل كالمخلوقية منعه اي منع الجميع
عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب
فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فلا يتناوله هذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة
في تركيب ما وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان يتم والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان
ممتنعاً باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كما لم يمنع اللغة بالنظر
الى نفس الكلام فقط بل لقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا غلب الهوى عقله يريد ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا
ثانياً انه اي التخصيص بيان للعام فيتأخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بياناً قلنا فواته متقدمة لا صفته مع كونه مخصصاً وبياناً فيتأخر بيانه مع تقدمه فانه
ولا استحالة وقالوا ثالثاً لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وجه بل ههنا
فارق هو العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بياناً لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البعض غير صالح
لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضاً هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها بالاجماع فيما في الكتاب ومنعه جميعاً اما بخبر
الواحد والقياس فلتجزي الواحد وظني الدلالة دون النسخ اي لا يجوز لشيء منها قال فان خبر الواحد كما يخصص لا ينسخه ايضاً واما الاجماع والكتاب [illegible]
قلنا مخصصين حقيقة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعاً انهما تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل سلمنا اولاً لكن تقديم العقل على النقل في الدليل
الاول فالحكم فلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل [illegible] فرع التعارض ولا تعارض هناك مع انه [illegible]
بنحو وجه خارج كما مر فان فيه ترجيح العقل وفيه ايضاً انه لا ترجيح [illegible]

مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عن العام بحيث يعد تاخره عرفاً عند الحنفية [illegible] والشافعية قال الامام فخر الاسلام [illegible]
فلما كان قطعياً عندنا والتخصيص يصيره ظنياً فالمخصص مغير له من القطع الى الظن [illegible] وبيان التغير لا يجوز تاخيره فيجب الاقتران [illegible]
عنده ظنياً محتملاً للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنياً كما كان فالمخصص لم يغير [illegible] بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران
وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغير الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال [illegible]

فالتاخير حينئذ ظاهر فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولكن ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا يمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا الى ظهور المراد الا ان تعيين مراده في المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقرار والمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافه لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرعوا على قال هذا الحبر الامام انه يجوز تاخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع غير صحيح على ما هو الحق فان العام المخصوص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني بيان تغيير فلا يجوز التاخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر لنا ان العام بلا مخصص يفيد ارادة الكل لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له فالتاخير اي تاخير المخصص تجهيل للمكلف فانه يعتقد العموم وليس من غيران يكون مراد الحاكم تعالى وحكم به مع اظهار ان خلاف المراد مراد وهو اغراء ولا هداية ونقض الآمدي بتاخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع انه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء ويجاب بانه اوجبت العمل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله الى مدة ان لا ينسخ ويعمل به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغراء اصلا واما جهل ورود النسخ فجهل بسيط بخلاف المخصص فانه يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه افاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغراء واضلال فان قلت يجوز المصير نسخ الحكم المقيد بالتابيد فيتم الكلف ان الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت انها جاز نسخ فاعتقاد تابيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التابيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي واما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتابيد فلا ورود للسؤال عن اصله فتدبر اقول وقد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم ولا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد اوقع نفسه في الجهل ولا استحالة فيه كما ان الفرق الباطلة وقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم اقتران المخصص يدل عليه وهو غير مراد فالتجهيل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل فتامل اعلم ان الدليل يجري في المخصص الثاني اي مخصص المخصص ايضا فلا يجوز تاخيره ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشائخ الدالة على جواز تاخيره فقال ولعل مراد المجوزين منا اي تاخير المخصص الثاني تاخير المخصص الذي يصلح عن الاجمالي لانه بيان المجمل حينئذ والمذكور فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصص المجمل وانه ليس مخصصا حقيقة الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على الناظر فيها اعلم ان الشافعية انما جوزوا تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول مع قبول العام لكونه ظنيا عندهم غير مطلوب الا الاعتقاد وبعده فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل الا ان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل الموقت الا يجوز التاخير عنه اتفاقا فلا تجهيل ولا اغراء والذي انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد ولا عمل فلا تجهيل ولا اغراء بخلاف ما اذا كان العام قطعيا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغراء وتجهيل فهذا الدليل انما يبتنى على قطعية العام فلنا ان نقول على هذا يمكن ان يقال في العام المخصوص انه ليس الا ظنيا وما مطلوب بالظنية ولا العمل لكون الكلام فيما قبل الحاجة فيجوز التاخير ولا يتفرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فان اوجبنا العمل قبل البحث عن المخصص فهو يوجب عقد القلب بتداء لصحة العمل حينئذ السعد ... [illegible] ... العام عندهم فانه لو وجد الظن فحظ منه

لا يمنع من الحمل مستثنيا له بغير عقد القلب به فلا تجهيل هذا لنا وجه آخر هو انه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا من دون اظهار القرينة لان المخصص ايضا قرينة صارفة وهو خلاف ضرورية العربية وايضا لا يتعين لعدم النسخ ولا يصدق ويكذب فانه يجوز ان يكون مجازا لظهور القرينة بعده او مخصصا اخر مخصصه بعده هذا على القول بالقطعية اظهر فتدبر الشافعية قالوا اولا جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام ام لا كما هو قول الشافعي واحمد او برأي الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الآية وكان عاما موجبا لتخميس من السلب فقد خص السلب عنه متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان وحمله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لكونه اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب ويؤيده انه عليه وآله السلام لما امر خالد بن وليد رضي ان لا يعطي السلب لقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرته يا رسول الله فقال ذلك القاتل للخالد كله فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن ابي داود قلنا اولا الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهزام الكفار وقد اعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذ ابن عفراء الانصاري رضي حين القتال فالمخصص مقارن او متقدم لا متاخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا ان الحديث المذكور متاخر عن نزول الآية فانه ليس مخصصا بل مقرر له هذا ما عندي وقلنا ثانيا كما اجيب في كتب مشائخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب ايضا بالطريق الاولى حتى يرد انها لا يصلح مغيرة لما ثبت بالعبارة لكن بقي ان السؤال انما يتم لو لم يكن هذه الآية متاخرة ولم يثبت المجيب فالاولى ان يقرر هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة فان كانت متقدمة كما هو الظاهر او مقارنة فليس من الباب في شيء وان كانت متاخرة فناسخة لكونهما مقطوعتين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التاخير لكن يمنع كونه مخصصا ونقول كل متراخ ناسخ لا مخصص فيقبل عليه فيه اي في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد وهذه لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا فيجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين النسخ تحكم فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقى الصدر الاول بالقبول واما اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا تحكم وقالوا ثانيا قال الله تعالى لنوح على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل كان متناولا للابن وتراخى اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى بقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلني ما ليس لك به علم قلنا لا نسلم انه تخصيص بل هو بيان المجمل وهو لفظ الاهل فانه شائع في النسب حقيقة فيه وشائع في الاتباع وقد استعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من اهلك ان الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والانصاف عرفا ومن آمن وهو الحق لجهة الاستثناء المجهول وهو الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا

متصلا موخرا في اجمال العام فان قلت اذا كان المسئلة ومن الاهل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح
ان ابني من اهلي لظن ايمانه فانه كان منافقا مستور الحال عليه الى ان نزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي
رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي والخطاء في الاجتهاد جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط
عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الامتثال لانه
بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الامتثال مجيء امر الله تعالى من الاية
الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسها ان ربي لغفور رحيم
وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني
من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء
وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الاية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر
بالاركاب هو وقت فور التنور ومجيء الاية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه اخر فانه لو صح وليكم لزم تاخر
المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقريره فان المراد بالاهل
الاتباع وكان مخلوقا بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب امر للزعم الايمان لكونه كان منافقا او حمل الاهل على ذي النسب بالاجتهاد فقرانه
الارادة ولهذا غاية على الخطاء وهو لعو هذا والمراد الاهل القريب سببا ونسبا القرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من
سبق الكفار لكن كان ظن هو عدم ايمانه منافقا وانه في المباسطة بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامراته ولا ذنب في هذا الخطاء بالاجتهاد
كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة امر الله قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان اي امن فاركب معنا رجاء ان يهتد عند رؤية الاية الكبرى فلما لم
يهتد نادى ربه بان من اهلي فطلب نجاته ايمانه لان الاهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين بالذات كافر فانا متحير فيه
فما تيه الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل اذ شان الرسل ارفع بان يعقلوا الكفرة اهلهم بل لهم ان يتبروا منهم ويعبرونهم بالاعداء هذا تاويل حسن
حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطاء في الاجتهاد لكن يابي عنه قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن الا ان يقال المتبادر
من القوم البعداء لا القريب المخص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثانيا
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعري احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو المليح مخصص اياهم متراخيا فان قلت روي انه عليه
واله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم قال له
ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل حرر هذا الجواب في كلام كبار مشائخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يتمسك
بالحديث وهذا انما يصح على راي من تخصص بالغير العقلاء وانا على ما هو المشهور من ان ما يعم العقلاء وغيرهم فلا قلنا لا نسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم
بل عمومه انما هو في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهذه الاصنام كما ذكره البيهقي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة فلم يتناول عيسى والملائكة
وعزيرا فاعتراضه تعنت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الاية تنبيه لما علم من عدمهم وخولهم اذ تاسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

كما التنبيه ان شفيا ، وليس النزول تخصيص فتدبر وقالوا رابعا قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى كان عاما متنا ولا لكل ذي قرابة فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه الم ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشيء فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وامير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تغيير ولهذا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في جوابها ربض انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد هكذا وشبك بين اصابعه كما رواه وقالوا خامسا بقرة بني اسرائيل فسرت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما متناولا لتقييد المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الامر ولا يجب بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت مقيدة كما صح عن ابن عباس مرفوعا ايضا وسيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر مسئلة التخصيص الى كم افراد اي منتهى التخصيص ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسر ما لا يقصر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر وقيل منتهى الى ثلثة وقيل ينتهي الى اثنين وقيل ينتهي الى واحد وهو مختار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما يجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا وسيجيء ان ذلك مختلف فيه وكذا سائر المخصصات المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينتج كبير الاسيا رعندنا فتجويز ابن الحاجب الانتهاء في بعضها بشرط الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير المحصور الى جمع تقرب الى مدلوله تحكم فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء التام المكذب والانكار مكابرة فافهم وكذا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي لقتالكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للمعهود فلا عموم له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى ونوقش بان التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة في المخصص فالعام المخصوص اريد به البعض ابتداء وله دلالة امر مقارن كذلك في المعهود اريد البعض ابتداء وله الصيغة بدلالة اللام المقارن ورد بانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا اعلم ان دفع هذا السؤال سهل فان من شروط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابق ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم عليهم مقام الذكر فلا عهد عند عدم استغاثة العموم متعين كما مر لكن في كون المراد فيما نحن فيه واحدا دعوى الاتفاق غير مسموع من غير نقل الثقات كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستاصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج في اصحابه يطلبهم فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستاصلهم فلما مر الركب برسول الله صلعم لحمراء الاسد اخبروه الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فانزل الله تعالى في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدر المنثور ومثله روي عن ابن عباس ايضا في الدر المنثور فالدليل الاتم ان علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسياق الجزئيات غير مشروط في صحة

فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الاخر النادرة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فقد مر الاكثرون قالوا و قال
افلت كل من في المدينة والحال انه قد قتل ثلثة عد لاغيا وليس الا لذكر كلمة العموم مع ارادة الثلثة قلنا اللغو غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز
التخصيص اصلا لا الى الثلثة ولا الى الاكثر واذا ذكر المخصص مع الدال على ان المراد الثلثة منعنا الملازمة وهو عده لاغيا فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد
انحط الكلام عن درجة البلاغة قال واما انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه وانما الكلام في الصحة اللغوية ثم ان الانحطاط انما يكون اذا لم
يكن التعبير بالعام عن الثلثة والواحد لنكتة مع تحفظ الكلام ايضا اذ ابقي اكثر حسن خلو التعبير عن النكتة واما اذا كان لحكمة كما اذا كان الثلثة او الواحد بحيث يكون
كتمام اهل البلد مع وقد تقدم وقال قلت كل من في البلد اقامة لهم مقام الكل فلا انحطاط حينئذ وبما ذكرنا اندفع ما قال ان المقتضي من هذا ان يحمل في الكلام
الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد او الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين عليها فضلا عن كل
ما عداهما من كلام البشر عليه واذا اسلم المجيب الانحطاط فقد لزم ان لا يصح التخصيص الى الثلثة وما دونه في الكلام الشارع فتدبر المجوزون الى الثلثة او
الاثنين قالوا انه قصر على بعض المسمى للعام وهو المسمى الذي في الجمع ثلثة عند المجيز الى الثلثة او اثنان عند المجيز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال ولعلهم جوزوا التخصيص في غيره اي في غير الجمع الى الواحد وهذا على الاطلاق غير صحيح فان الشيخ ابا بكر نقل
قد مر من صيغ العموم جمعا كان او مفردا انهم قد صرح صدر الشريعة به واتخذه مذهبا وظن انه مذهب الحبر الهمام الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هو
كذا وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد بصيغته وملحق بالفرد واما الفرد بصيغته فمثل الرجل والمرأة وما اشبه ذلك وان الخصوص
يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى فمثل قول الرجل ان
اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة تخصيص
الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول وبالفرد بالمعنى الثاني واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه الثلثة واختار الشيخ ابن الهمام
ايضا هذا التوجيه واما التسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلثة تخصيصا فانما هو لانه يعم ولو شرعا فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر
المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضا لان هذا الجمع يجوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا فاذا اطلق كالاسم لكن على هذا ينبغي ان يكون العام المحض وهو
هو الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والاكثر حتى تفات المقابلة بينهما انتهاء تخصيص في جمع المنكر فتدبر والله اعلم بمراد عباده الكرام
قلنا لا نسلم ان المسمى في الجمع العام ثلثة او اثنان بل هو جمع باعتبار الافراد لا الجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر مسئلة العام بعد التخصيص
ليس بحجة مطلقا سواء كان المخصص مجهولا عند ابي ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي الظاهر ان قوله عام في المستقل وغيره لان الكل تخصيص عنده فهو قطعي
هذا لا يبقى شيء من العام حجة الا قليلا كما لا يخفى ورد بان اخص الخصوص ويجوز الواحد فقطعي الا ان كان اخراج البعض لنسخا والابطال للعام بالكلية لا تخصيصا وان
ما كان اخص الخصوص فقطعا ما كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية ان كان الواحد غير معين مجمل فلا يكون حجة قلنا اجماله ممنوع فانه واحد اي واحد كان
فهو مطلق وهذا ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واما كان اي كثير مبهم للمخاطب فيكون مجملا قطعا الا ان الحكم فيه
على البعض اي ان الباقي بعض ما تقدير القول به مشتمل على الجمهور في البعض المبهم فانه لا يبقى العام عند جمهور المتأخرين من الحنفية حين مستقل فتدبر فان قلت فرق
بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد وكذلك قطع الخصوص اما هو فانه ليس حجة اصلا فيمر عليه ان يحمل المخصوص
منقطع منهج الاعتقاد به وعلى هذا لا يتبع الاجمال قلت من ابن علم هذا ابطال الحجة مطلقا في حقيقة المراد عاما للذي الظاهر من دليله
الذي ذكره المدون احد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا الوجه يوجب العمل الاعتقاد وجوب العمل بحجية مسلم على ثبوت التوقف في اعتقاد حقيقة كلام الشارع

فتدبر فيه وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعل زعمه انه اخص الخصوص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس بحجة ان خص بمستقل وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى بن ابان في رواية وابي عبد الله الجرجاني بل يبقى العام مجملا ويجب التوقف على البيان وعندهم ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابي زيد واكثر متبعي مشائخنا في المخصص المستقل بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم والعام يبقى كما كان والميه مال الشيخ ابو معين منا وقال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم فالوا انه اي المخصوص بمبين غير مستقل الان بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص من العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقاتل والعبيد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وانما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانما يصح لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يبين لي لحال حتى ابالي منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بينه ولكشف القناع المترائي كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعلى فيه لشبهة فتدبر ولنا بقاء التناول للباقي بعد التخصيص بلا مانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا ولنا عصيان من قيل له اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم واحدا من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف على كل من الافراد على فرد اخر منه والا اي وان توقف لزم الدور على تقدير توقف دلالة كل على اخراد التحكم على تقدير توقف البعض معين على البعض معين اخر فقط والا فالبعض واذا لم يتوقف ولالة كل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة واجيب بان الدور المعية وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين لا يمتنع فلا يوجد ان الا معا وان امكن تعقل احدهما بدون الاخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب للمثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص وقيا وبدون البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اي المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه التعليل فيحتمل ان يكون معللا بعلة يكون موجودة في البعض الباقي في العام فالملحق اي الحق قياس فخرج بعضا اخر وهذا احتمال ناش عن دليل فليس العام الان كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشيا عن دليل والان نشاء اقول لا تقريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص يجوز ان يكون في خبر والمخصص ايضا خبر فلا تحتمل التعليل والتعليل انما يكون في الانشاآت ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر والاهم الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارح لانه لا يرد عليه المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعامات الواقعة في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل لكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصة مستقلا ام لا على خلاف راي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل نبهناك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى هذا العبد برحمته فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا مخالفا لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم بحكم بعده

عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخراج البعض والتعبير بهذا القيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح حكمه لعله يوجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعله يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل الصفة والشرط والغاية وان افادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مقيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا فهو المعارضة قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده فافادة العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فتقييد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعد افادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئا والتعليل مقارن لحكم المخصص لا يقوى العام على منعه اذ لا حكم له في هذه الحالة واذا ثبت التعليل فيستوجب فيما بقي تعميم او يخرج لبعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا اوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم وبهذا يندفع ما قيل انا لا نسلم صحة تعليل المخصص لعله يخرج عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد نص مخالف في المقيس وههنا العام موجود وذلك لان العام لا يفيد حكما قبل اعتبار المخصص لان افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لان حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على المصداق بهذا القيد وبعده الحكم في المستثنى ضمنا فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع ايضا ولاح لك سقوط النقض بما اذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما لو قيل حل البيع وحرم الميتة فاحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لان العام غير متوقف ههنا على الحكم بالمقارنة التعليل بل مقيد الحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك ايضا سقوط ما تشبثتم به وهو ان المخصص كما يصح التعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تتغير به حكم المخصص الثابت وبان لك ايضا سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس او اضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما لزم من دليلكم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك

لان ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مثله اياه كما في هذا العام كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولعمر الله انا في الكلام لما ارتكز في كثير من الاذهان من عدم شفاء ما اورده الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان يقول انها مقدمات شعرية لا قضايا برهانية تسمنوه شيئا فافهم ومن ههنا سقط الاستدلال الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من ان عدم العلم بالعلة لم يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي لان التعليل ليس بقطعي انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر قال الامام فخر الاسلام المخصص شبه بالاستثناء لاخراج البعض اي لاخراج المخصص بعض افراد العام من الحكم من بدء الامر ولهذا منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبه بالناسخ لاستقلاله اي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص مجهولا يبطل ذلك المخصص لشبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول فلذا اي لشبهه ويبطل العام بجهالته لشبه الاستثناء لتعدي جهالته اليه اي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي لجهالة الاستثناء فكذا الحكم بالشبه من المخصص واذا كان المخصص معلوما فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله اي تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لانه لما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدرى كم يخرج به فجهل المخرج فجهل الباقي وشبه الاستثناء يبقيه قطعية كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم والآخر البقاء على ما كان

فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين لان عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل ينزل من القطعية الى الظنية لشبهة موهمة من الشك فيظهر في حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبهة الناسخ ليس في المخصوص المجهول الا الفقدان والمعتبر المنفي وليس في المنفي مشابهة له كيف والناسخ رافع فبعد ثبوت الحكم ويثبت
من بدو الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول
وبعضهم تجاوز الحد وفرط في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا الحبر الامام الناسخ في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا
غير مرتبط بالصدر تخصيصه ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سوى ما بينا وله هذا فتخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه بمنوي وليس كالاستثناء فانه تقييد للمستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص لكان الحكم على بعض افراد العام من بدو الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعتبر بهذا المقيد ففي المجهول
شبه الناسخ يقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المبهم منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد تنوقض
المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعله ان جرى على تسليم ما بني عليه
الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام بجهالة قياس المخرج الموجبة للجهالة
في الباقي لا ينافي على رأيه فانه رح لا يبطل العام بجهالة المخصص ما اجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل
العمل حتى تظن انه لا تعليل هذا وهذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رح
لم يشعر بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع اخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى
البحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اقصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجوب فافهم اتباع الشيخ ابي ثور
قالوا يبطل العموم بعد التخصيص ما لم ينته الى الواحد مجازات محتملة وليس شئ منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس بحجة قلنا ذلك اي الاجمال اذا كانت
المجازات متساوية وههنا الباقي بعد التخصيص متعين لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسئلة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه لا ان عند هذا الصدر مخصوص
بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا مخصص الا اياه وروي عن الشيخ الامام ابي بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان
بقي غير منحصر وروي عنه كما نقل الحنفية وهم بمذهبهم اجدر فانهم اعرف بمذهب مشائخهم لا سيما مثله العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا و
قال ابو الحسين المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
بشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلفظ البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من
الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص
بشرط او صفة وان خص بغيرها مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة في الاستغراق اتفاقا
عند كل من رأى ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل ولا يلزم الاشتراك لفظا في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصورة والقول بتجويز
الاشتراك بين الكل وبالقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من افراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق
على البعض بخصوصه ولا يكون لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر مشتركا فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر لغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض
ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل الاول فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق
الحكم التعليقي لكن لا يحصل الجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية انما العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبر
تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في البعض مما وضع له اصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم
بما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود
بالحكم البدل وقد مر بشرحه وحاصله واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وخروج البعض طار من المخصص
فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا حيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلك فان
تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض
والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية والاشتراك لازم على انه لو كان
مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض ويتم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة البعض الآخر معه لغو فافهم
واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج
عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شئ ويكون مناط الحكم شئ آخر كني به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام و
المقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية انه اطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل است وابن اخت خالك حيث يقال
للتعبير والاول اقصر والثاني اطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله مندرج تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام
مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه
ليس مرتبطا بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد فلدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير
المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وايضا ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ على معنى
ليكون المستفاد منه مناطا للحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة
الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف
المشترك فانه فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان الكلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة
الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته بخصوصه لقرينة التخصيص فان الكلام في المخصوص من
العام وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان بالوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص مستعملا في الكل والحكم
على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل ولك ان يقرر الاعتراض بان الاستعمال
في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم
المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده غاية ما في الباب ان مع ارادة ارادة بعض آخر يتعلق الحكم كذلك بعد التخصيص ايضا الا ان الاستعمال

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم على بعض اخر بالمخصص وهذا الاخير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء لخصوصه صار منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال وذلك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا او منفيا فيه الحكم المخالف فهذا استعمال مغائر للاستعمال الاول فانكان لوضع اخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم ولا تعترض متمسكا بما قال الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا مجاز اقول هذا اسند فيه فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة وعرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فالجميع افراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به فاللفظ متناول للجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء والرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا ولا التناول للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده فقيل هذا اي كون التناول له وحده لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وانما يغير تناوله للمخرج قلنا لا نسلم انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو مغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما اسلفنا فانه ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة وهو دليل المجاز وتحقيق ان تحرير معارضة قيل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الآحاد وكل رجل بمنزلة زيد وكرا الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الآحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وببطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعا اقول ولنا ايضا التقريب فيه فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار وقد كان النزاع في المدعى بل ينافي كما لا يخفى فان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا اصلا فكذا ههنا ولعلك تقول مراده ان العام كتكرير الآحاد الا انه اذا اسقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى للباقي حيث ان حيثية انه بعض الآحاد المكررة بهذه الجهة حقيقة حيثية كونه مقتصرا عن بعض اخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف جوابه كما يفهم من التحرير والجواب ان الباقي بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد لمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم قال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد بكلمات

كما ان التعيين قيد مستفاد من اللام فلو وجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام ومما اجيب به من اختيار الملازمة ان
هذا العام انما صار مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين مستفيد من اللام فساقط فانه قد ظهر
لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي هو الصدق على البعض الافراد فهذا
هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام
فيستفاد منهما مركب تقييدي هو الصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر والجواب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال
على المعين المعهود وكل من جزئيه كزاء من زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة منه فيه لانه لعد العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما
لمعنى مجرد اعتبار هنا لا واقعية له مع انه قال الخصم به اي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة
التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا او مجموع الامرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول لعيد محض ولعل مراده ان العام في صورة التخصيص
ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب ان للمعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام حال التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان
وضعه ليس الا للكل فلا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين وإلا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهود به تحصيل من المجموع الخصوص
المعهود كهذا الانسان وفيه تامل يظهر بالتامل ولانا سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فتحصيل من المجموع معنى هو الباقي
وبعد التمهل يمكن ان يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم اراد ان تحقق الحق في وضع المعرف فقال والحق ان لافرق بين المعرفة والنكرة الا
بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجي من التنوين واذا دخل عليه اللام
الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا لتعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة لخصوص
المقام الى حصة المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرد به اصلا على حسب ما تقتضيه المقام كذا
قال اهل العربية وعلى هذا فمفهوم المعرف تعريف الجنس انما ينشأ من المقام ولنشاءه من المقام تحمل وجهين احدهما ان يفهم الجنس المشار اليه من
المعرف ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعا وان ارتضى به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلالات
الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه
متحقق في الكل بل انما حكموا الانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف باللام الجنس مستعملا في العموم مجازا او هذا ايضا بعيد والا لنقل
من احد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة
قرينة والا لما صح فهمهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له والعادة دلت مع اهل الاصول قاطبة من الحنفية
والشافعية والمالكية والحنابلة الظاهرية ايضا وهذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشد مهارة من اهل العربية
فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في تاويل الاجماع بقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق
فتدبر ومراد اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوز حمل التبادر على
كونه حقيقة عرفية وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المص في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان المتعارف في الوضع العام
للموضوع له الخاص والثالث الموضوع لجزئيات حقيقية بمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كلمات تحتها جزئيات

وانت اذا عرفت ذلك فليجز ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية الماهية تتنوع الى اقسامه المعروفة مع يكون تلك الاقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان تكلفا لكنه اوفق بمذهب اهل العربية وعلماء الاصول المتقي ولعل صاحب التكلف ان اللام لم يقترح موضوعا للتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهود به وهذا مخالف لظواهر اقوال اهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الاصول الضا ليشهد التتبع ان الحمل عليهما فيما اذا لم يستقم العهد والاستغراق فقصدهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن احد التكلم في جواب المستدلين به بابداء احتمال واحد منهما فالحق ان الاسم في حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هناك معهود لجميع الافراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة به والمصحح لكلام اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي مثلا اي مثل ما قال الجبائي الا ان الصفة عنده كانه الظاهر كانها مخصص مستقل فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه فقال وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصا بل التخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لان التوصيف لتقييد وهو ضد الاطلاق ومن البين ان التامل حال الاطلاق اكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز ان يكون التقييد باعتبار العقل فقط وقد يكون الصفة مساوية للموصوف قال فلا يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس عليه على انه منقوض بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون الشرط مخصصا فالتخصيص فيه من خارج ايضا فلا يكون لفظيا فتامل وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي ان الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي اكثر من اثنين كذا نقل الحنفية الشافعية نقلوا عنه ان العام ان يشمل لغير المحصور وذا في غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس في هذا المقام في شيء فان الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هنا في صدر المسئلة غير مناسب فتامل ثم المخصص متصل ان كان غير مستقل ومنفصل ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية واما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل لا المنقطع لا التخصيص فيه او الاخراج فيه لوجه اعلم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل حقيقة فيه ايضا ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع بمعنى واحد مشترك فيهما وهو اي المعنى المشترك ما دل على مخالفة الحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لولا الا واخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل اولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا ومنها المذهب الاخير لا يعود الى طائل فان الطلاق لفظ الاستثناء وحمل المنقطع اجل من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الاخير فيه انه يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثني وان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لاحد في صحته اي الاستثناء المنقطع لغة وشرط الصحة التي لغة للصدر لوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فلا فائدة فيه ودفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك اي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم الا حمارا فانه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد الا النقص فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقيض بالا دفعا لهذا التوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيئا الا النقصان واذا كان من شرط المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق **مسئلة** اداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطئ ولما لم يكن التواطؤ معقولا في الاداة فانها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسره فقال اي وضعت لها لمعنى فيها اي لاجل اتحاد معنى واحد مشترك بينهما وجعل حرف اداة

لها وضعا واحدا اما ثانيا فلان المتصل اظهر منه في الاستعمال فلا يتبادر من نحو جاءني القوم الا زيدا الا ان قبل ذكر المستثنى الارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا لفظيا بينهما والا لاحتيج في معرفته الارادة الى القرينة ولا موضوعا للمشترك بينهما والا لتبادر وهو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى ومن ثمه اي من اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمل علماء الامصار عليه ما امكن المتصل ولو كان تبادر بل محمولا عليه على السواء لكان حمله على الانقطاع وان خلاف التبادر بل مسئلة قد اختلف في نحو عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فالجمهور من الشافعية قالوا المراد بعشرة انما هو السبعة مجازا عملا بالا لفظة قرينة عليه صارفة عن حقيقتها الى مجازها اعلم ان مشائخنا حكوا عن الشافعي الاستثناء معارض لبعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له في البعض واذا تعارضا تساقطا فبقي في البواقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاعتبار لوجب ان لا يكون في استثناء الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريحات الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا اشار بقوله كسائر المخصصات وتحقيقه ان الاستثناء يفيد حكما معارضا لظاهر من حكم الصدر فدل هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكم قرينة صارفة الى التخصيص ثم ابطل هو رحمه الله تعالى بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ماله وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد ابطل المشائخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا يحتمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتامل فيه فانه مدفوع عنه ظواهر عبارات المشائخ اقول وهذا الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة من افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من افراده لما احتاجوا الى التقييد قال وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية ليس كما مر لان الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة فان الانسان الذي ليس بحيوان بل الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان وتقييد الافراد بالامكان لخروجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلامنا فيهما ترضيا ان به والمنة مكابرة بل مخالف للعقل الصريح كما قال بعض المحققين ان الفرد ما يكون حقيقته بالصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم فالمراد انها في الاتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع التناول للثلثة الخارجة فيلزم ان يكون صحيحا عنه وغير صحيح على التقدير ان يكون العشرة باقية عن الحقيقة وذلك لان العشرة عشرة اطلق او قيد ولو كان التقييد بالنقص كما اذا قيد بخروج الثلثة ونقصانه الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل الذاتي بالتقييد والتبه ههنا وما قال العدد لا يكون بهذا العدد الا بتاخيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز ان لا يتناول واعلم ان هذا غير واف فانه لا شك عند احد في انه اذا حل مرتبة ثم نقص عنه جزء يبقى الصورة الاخرى الا ترى ان البناء اذا انحل بطل نفسه الباقي يبقى الحجر والخشب قطعا اذ ليس في الذهن لنا اخلال المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما يبقى الاخر فاذا اخذنا من عشرة وحللناها الى سبعة وثلثة واسقطنا الثلثة يبقى سبعة بلا ولا يصدق عليها العشرة اذ النقص من عشرة يبقى سبعة اي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص

سبعة فيصدق على السبعة انه عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليها انه عشرة فان صدق المقيد لا يستلزم صدق المطلق فتعبير
هذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبا لزم انه عبارة اطول واقصر فللمعبر ان يعبر بايهما شاء ح اندفع ما قال المص فانه ان اراد ان العشرة لا يزيد
ولا ينقص عن حقيقتها لا يبقى لعدا لزيادة والنقصان بل يصير حقيقة بعدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة
على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء الجزء الاخير وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة
لا تحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير انه يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال
اللغة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء يتكلم كما ان شاء
يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فبلفظ عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح
هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لا يلزم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا
بالطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة
وههنا يصير الاداة مع المستثنى مهملة والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط
به فيلغو قطعا ومن لا يتوجه اليه ما قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض للحكم المستثنى منه فيفي الثلثة ليس على ما ذهبوا به تبين ان المراد بالعشرة
السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وههنا
ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما منافيا للعام فيدل على انه
مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رح لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الا ثلثة هو عشرة لا ثلثة منه اي ليس ما فوق سبعة
الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت
اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ لعبد معرفة اللفظ فافهم واحفظ فقد بان لبطلان هذا القول باقوم حجة لا يخصها شبهة اصلا
وظهر منه ان الغزالي لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا ما جزما
فعذناه هو القائم ثم ان المص لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي احد اما وان تحقق فذلك
مقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه اليه كما انه لا اخراج منه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا بمعنى لولاه لدخل اي لولا
الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على
السبعة فقط فتامل جدا وهذا ظاهر لكن طريقه اي هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول
ومختار المص هو الثاني وقد استدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم
الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل فقال جماعة منهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افراد ولكن اخراج ثلثة عنها
ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول ان اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يقيد باخراج
الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر يلغو حينئذ وان اريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن البسيط بطريق الطول ولا باس به اقول في ابطاله قد لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتأمل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا يرد عليكم ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد ولا يلزم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم العموم لورود النفي على الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات ايضا هذا والله اعلم بالصواب ومنهم الجماعة قالوا في ابطال الرأي الاول ولو لم يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها لان المذكور سابقا هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد كان المقصود استثناء النصف ثم الربع اذا كان مستثنى لبقي الربع وهو المراد بالجارية فيكون المخرج ربع الرابع وهكذا الى غير النهاية قلنا لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع له فالجارية مستعمل في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح المص به ايضا فكيف لا وهل هذا الا مثل ان يقال رايت اسدا يرمي ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر وقالوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلابد من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي ظاهرا لا باعتبار المراد وفيه انه لابد للتاويل من ضرورة ملجئة لاسيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لتبين احد ومن البعيد عادة ان يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر وقالوا ثالثا فيه اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه ابطال النصوصية العددية اذ حينئذ ارادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع مقدمة منقولة من اهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول لكونه نصا باعتبار افهام المفهوم اللغوي فليس مختصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الا النصوصية الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما يورد احتمال كونه نصا في غير الاستثناء وقال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان العدد نصا كان النصوصية للخارج وهو الاستثناء قائم دال على ارادة معنى آخر فيكون انما الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية او فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يجعل هذا النحو من التجوز عند جمهور اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي لم يبق النصوص اي

المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء وهناك فيبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقاً تاماً فان هذه الخصوصية من خارج واذا كان
هناك استثناء يكون نصاً في الباقي والاظهر ان يقال ان المفسر كما انه يبطل فيه احتمال المجاز الآخر من الخارج يبطل فيه احتمال الاستثناء ايضاً من خارج
فتامل فيه وقال القاضي المجموع هو عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة يعني ان المستثنى منه مع اداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي كأنه وضع
للسبعة اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة من الحنفية بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله اقول يلزم عليه ان يكون وضع له بل لكل عدد اسماء غير
متناهية فان مراتب الاعداد لا تقف عند حد وكل عدد اذا استثنى منه ما زاد عليه على عدد معين بقي ذلك العدد وقد علمت ان المجموع موضوع بازاء
الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت على عدد موضوعة بازائه فتدبر فان استحالة اللازم في غير الخفاء كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بازاء معان غير محصورة ايضاً كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك تجوز
بعد العكس ايضاً ورد ايضاً يلزم عود الضمير في الا نصفها الى جزء الاسم لان الجارية الا نصفها بمنزلة معديكرب ح والجارية جزء منه وبعضه
قولهم هذا فهم من قول القاضي ان الجارية الا نصفها عبارة اسما من قبيل بعلبك فاين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاء زيد لغو كان ان
في الاصل ضميراً راجعاً ولم يكن جزء لفظ فافهم ورد ويلزم تخصيصه وافادة الحكم المخالف لمفهوم اللقب فانه ح افاد الحكم على اسم جنس نفي
الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور والا قال رحمه الله لا لعقده ورد ويلزم التركيب اي تركيب الاسم من كلمات ثلثة اقول بل التركيب من كلمات
اربعة في نحو ثلثون الا احد عشر وهو اي تركيب اسم من ثلثة حال كونه في غير المحكي نحو تابط شراً فانه يجوز والحاصل الاول غير مضاف نحو الى
عبد الله فانه جائز اتفاقاً والا معرب ظاهر وليس ان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معرباً وههنا كذلك فينبغي ان لا يمتنع
وهو خلاف المدعى والاظهر فيها الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجعل من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة
الاعجمية والاحرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان هذه الايرادات انما ترد اذا اراد القاضي انها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان قول
القاضي المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات لخلاف البديهة القطع بان المفردات ما فيه على اوضاعها
اعلم ان المص قد سلم للبديهة بقاء المفردات على اوضاعها مع قد يطل القول بان العشرة مستعمل في السبعة فقد هدا هل قوله بان المراد ان المجموع
حقيقة في السبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة يعني ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعة لها وهي وتحصل المجموع
معنى يصدق على السبعة وهي عشرة نقص عنها ثلثة وليس هو السبعة لا ابتداء ولا اجمه غيرها قال المص موافقا لما في التحرير وغيره وهذا يرجع
الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول محصله ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه
مستعمل فيما وضع له فاين هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل
لقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبناء على هذا اي على مذهب
صدر الشريعة وقال المذاهب ثلثة واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي وح لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع النوعي
للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيماً للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عليه انه اذا كان المراد بالمستثنى
منه الباقي مجازاً لقرينة الاستثناء فاين الوضع النوعي للمركب انما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال
فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مراراً ان المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقته
اخرج عنه المستثنى والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع

النزعي كما مر او ان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك ايضا ان هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم ان المدلول الوضعي يكون مقطوعا فدلالة هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قرر سابقا فقد يقال ايضا ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على الصدق عليه هذا المركب اشارة الى ان حكم المخرج مخالف لهذا الحكم اعني الحكم المخالف ثبت ضمنا لا انه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان افضى الى التكرار لما انه كان مما تحير فيه اذهان الفحول من العلماء ان قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من يشار اليه بالبنان يقول لولا الحياء لمن له حسن ادب بالاسلاف الكرام ان يحقروه بهم فانهم وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام مسئلة شرط الاستثناء الاتصال اي الاتصال باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر الانقطاع لسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد كلاما اجنبيا وقد روي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى الابد كذا في الحاشية ولبعده جدا وبراءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به حمل ما روي عنه على ما قال الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا المحتمل جدا فان علمت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا اقول لا نقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخير الشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله لم يكن نزل غير اولي الضرر اولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضوان الله عليهم لكن دفعه بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان تفسير يجوز انه وقع حالا مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المص الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتاتها فان قوله متعلق بمحذوف كذا ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخا وهو لا يصح فانه غير رافع لحكم الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريرا له فافهم وقيل يصح التاخير ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاؤس كذا في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى منه ولهذا لو قال على عشرة ثم قال بعد شهر الا ثلاثة يعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم بصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء ايضا روي ان الامام ابا حنيفة رفع عتب المنصور الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام يمنع بالزام عدم لزوم عقد البيعة بيعة الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته

فقطعا كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعاية الى الظالم كبيرة اي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى واستدل على المختار اولا لو جاز التاخير لم يعين تعالى لبر ايوب على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في حلفه على ضرب امراته حنثا بنت يوسف عليه السلام او رحمة بنت ابراهيم ابن يوسف حين الطارت في حاجة مائة خشبة لعدد الصحة اخذ الضغث مفعول لقوله لم يعين يعني لو جاز التاخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى لبطلان الحلف به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لو جاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل خيرا رواه مسلم عن ابي هريرة بل تخيير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل ودابه الشريف اختيار الاسهل للامة والمراد في الاول لم يعينه مطلقا اي لو جاز التاخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه التكفير مطلقا بل تجوز الاستثناء في صورة النية وليعين التكفير في غيرها فاندفع ما قيل انه لا ينتقض هذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحلف فيها النية فيجوز ان يكون لتعينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية ولقائل ان يقول هذا منقوض باتصال الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء والمتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء ورد التكفير فيما لا يصح والحل ان اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان او مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا فحيث لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فقد بعد لا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهرا والا لما اوجب بردية التخلاف خير النقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز ان تبيح له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء ايضا بل هو اولى لانه اسهل ولو نزلنا قلنا الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلا للاجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء موخرا لفقد الاجماع هناك ولو قرر الدليل من بدو الامر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم يمين يكون نقضه واجابة الكفارة وقت رديته غير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل اما الملازمة فلاحتمال الحاق الاستثناء واما البطلان التالي فلانه لا يبقى شئ يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السوال من الاصل لكن يبقى الاشكال بعدم تناهض الدليل لابطال التاخير بالنية لظهر بالتامل اقول فيهما نظر لان جوازه اي جواز التاخير لا يستلزم رجحانه على عدمه الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى التاخير فتامل وهذا ليس بشئ فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء جائزا لما كان الايجاب معنى واما الايجاب فلوروده بالامر وهو للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب النية وان لزم منه الاستحباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني واتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لجاز ان يحلف هو صلعم على اتيان المعصية ولا تجوز عليه مسلم والضرورة فيما اذا منع الاشعري من اعطاء المركب ولم يكن اعطاء المركب واجبا قلت ليس المراد بالخير المستحب بل اعم منه ومن المباح بل من الواجب لكن يجب على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ورد في الحلال والنفوذ ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وتكرار الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بجناب العبد ان يترم ترك المحلوف وتقنيق عليها وشاع التحريف فيه ان لا الاسم مولاه فانه نوع تسك لاسمه عن مجده فاوجب الله النقض في اليمين واوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله اعلم باحكامه وحكمة المجوزون للتاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب الحكم بعد كم لقوله لاغزون قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب السكوت على السكوت العارض نحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا لا يجوز لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اعقل منه بالرواية فانه ما يشعر لهذا القدر من التاخير قلنا لا نسلم الالحاق لقوله عليه السلام لاغزون قريشا بل لقيد ثانيا متعلق به فلا محذور وهذا احتمال وقالوا ثانيا سأله صلى الله عليه وآله اليهود عن مدة لبث اهل الكهف ان يرجا بعثهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختلفوا في الكهف ولعدة لبثوا اهل الكهف واصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما لتركه الاستثناء والبضع من الثلثة الى التسعة وظن قريش بهذا التاخير ظنا فاسدا لا يليق بجناب عاقل ان يظن به ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلى الله عليه وآله واصحابه بعد النزول ان شاء الله ولا بد من كلام يتعلق به وما ثمه ما يرتبط به من الكلام الا قوله عليه السلام غدا اجيبكم فصح الاستثناء موخرا قلنا لا نسلم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى امتثل به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا ثالثا قد قال ابن عباس بجواز التاخير وابن عباس بحر عربي فصيح فاين مثله فمن بعده فقوله متبع واجب الاتباع قلنا فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا خلاف الاجماع وفيه من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فما تخيل اي فقوله ما دل وتاويله الحسن ما ذكره بعض اهل الحديث ان المراد ايجاب السماق كلمة ان شاء الله تعالى لعبد التذكر في صورة النسيان عند العدة يعني ان يفيد العدة ويلحق ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تاويل قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رح وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء واما عتب المنصور فلسوء الفهم رحمه الله في قوله وان صح الحكاية عن محمد ابن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتامل

مسئلة الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل قيل باطل اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي او اذا كان بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبيدي احرار الا مماليكي واما الاستثناء المستغرق لغيرهما كعبيدي احرار الا هؤلاء والا سالم وغانم وراشد والسمال انهم هم الكل من العبد فعند الحنفية لا يمتنع ثم انه لما كان في زعم المص ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فلزم عنده خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال اقول فلعلهم اكتفوا ههنا بالافراد الممكنة اي اكتفوا بها تحت العام فلا يبطل بالمرة وعلى هذا فينبغي ان يجوز والتخصيص الذي هو بالمستقل الى الاحتمال اي الى ان يحتمل بقاء فرد ممكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد يتجه اعم من ان يكون متحققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عبارتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد فتامل وتحقيق كلام مشائخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان تقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جيئ في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يأبى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب انه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضية الممكنة ولا باس به ونظيره توصيف لصفة لا يتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغوا الحكم المتعلق به ان لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون احرار

في الحال ولا يبطل بهذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء وكيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا سودا وعبيدي الغير سود فرق في المؤدى وهذا بخلاف
التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما بيننا وله هذا المخصص فحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام فيكون المخصص
لحكمه قرينة عليه فلهذا اذا كان مستغرقا لجميع افراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يبقى حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بأمر
مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو مسلخ ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينة على
ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد اتضح الحق والفرق باقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والائمة على
جواز استثناء النصف والاكثر منه لبعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم ومنعهما الحنابلة وقيل انما يمنعون الاكثر فقط دون النصف
والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل منعهما الا ان كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال القاضي آخر الثاني جواز استثناء الاكثر في غير العدد ولنا قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه ضرورة
الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا لحبيبه صلى الله
عليه وآله واصحابه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاوون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم انما الاولى ان يستدل على اكثرية
الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول
لبيك ربنا وسعديك فينادي بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة
وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعين ومنكم واحدا انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة
البيضاء في جنب الثور الاسود واني لارجو ان تكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة
الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى يأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون اما الاستدلال
بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال
انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والا فالاستثناء منقطع اي ليس لك على عبادي
المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين فافهم هذا وقيل لا حاجة
في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية فيكفي الدليل استدراك اقول ربما يمنع
الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية المتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من هو ليس بمؤمن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه
فهو اي من ليس بمؤمن متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدى فيرجع الى ذلك فلا استدراك ولقائل
ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى فانها
ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فقد ورد لنا ثانيا
قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه تعريض على من جعله مثالا مشهورا ومن اطعمه الله اكثر فاستثنى الاكثر وعلى
ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان
يكون اقل مع انه ان اريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بمدده الباطني فبناء على ان كل ما يصل

من الضيوفات الدنياوية والدينية فهو من مدوه الباطني بغير الطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وتنبه ان اعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع الا من اطعمته ليس بجائع والحابل بطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر انه دليل لما اختاره مشائخنا فانه لم يبق احد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والفرض ومنها ان كلكم جائع في الجملة الا من اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم والمعاقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها ان كلكم جائع في نفسه لكن من اطعمته ارتفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كلكم جائع للعلوم والمعارف الا من اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي كلكم جائع في كل حال الا حال اطعام من اطعمته وهذا ايضا بعيد من اللفظ قريب معنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ ايضا فان احوال الاطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثالثا انه عرف من اللغة التعبير عما في الضمير بطريقين اقصر كالتعبير عن لفظ موضوع مفرد بازائه واطول ومنه الاستثناء وتعيين احدهما بالصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الماكثة الفرضية بطريق اقصر دون اطول تحكم فتدبر ولنا في جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له علي عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له علي عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفناه في الاقل للضرورة لانه ينسى الاقل كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه فلا ينسى فلا ضرورة فيبقى على الاصل ومن هنا خلاف الحنابلة في الاكثر فقط هذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكارا بعد الاقرار بل هو اداء المقصود بطريق اطول ولا حجر على المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لانه بري عن الضروريات وعن النسيان وقلنا ثالثا ما ذكرتموه مظنة والمظنة لا تعارض المائنة فان وجد هذا النحو من الاستثناء يثبت بلا ريب فتدبر وقالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح وليس الا لان الباقي وهو ثلث الثمن اقل فلا يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين فانه مستقبح والمجموع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح صحة العبارة لغة وانما ينافي البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل نقول استثناء الاكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء الاقل وفيما لا يخل لا استقباح

مسئلة الحنفية قالوا شرط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا البعضية اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان القصد يعني تناوله سواء كان حقيقيا او مجازيا لا اتفاقا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في له علي الف الا كرا من الحنطة معناه الا قيمة الكر ليكون من متناولات الالف ومن ثمة ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار اذ الخصومة لا تتناوله قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عنده من حيث ان الوكالة اقامة مقام نفسه فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب ان الوكالة اقامة مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لاحد ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعي محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح

اقراره وانكاره كالموكل فتامل فيه والحق عند العليم باحكامه وانما اجازه اي استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمد لاعتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار متعمدا لان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا توجب ان لا تستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو ابقي على الحقيقة لبطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بالهجران الحقيقة الهجران في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا اي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فردا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اي لكونه مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا لها في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لقرينة الاستثناء مع كونه تشديدا فتدبر ولما فرع مذكورة في الهداية في كتاب الاقرار ليطول الكلام بذكره **مسئلة** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اي من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار موكدا لكونه مقصورا عليه ودون غيره وعامة اكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر على ما عداه من مثبتا ولا ثبته ثم نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين ولتوجيه اي توجيه نقلهم بالبراءة الاصلية اي الاصل براءة الذمة فينفي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات الا انه عند الشافعية بالوضع وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او لتوجيه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون عدمه اصلا فيثبت في المستثنى المسكوت للاصالة ولفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم الافادة باللغة فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا للغي الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه سواء اذ لا يفيد الاخراج والمسكوت كان قبل ذكره ايضا فان قلت هب ان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه لكلام تحال الفرق بينهما بافادة احدهما الحكم ودون الآخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء لاخراج المستثنى وجعله مسكوتا بالكلية ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذلك اي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وعليه مبنى علماء المعاني ان ما زيد الا قائما يصلح ردا على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح رد وان البناء عليه انما يصح لو كان مرادهم انه لغة وضعا يصلح جوابا واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والاداء كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف فانه انما تم بالنفي اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اي اثباته تعالى واورد عليها اولا النقل محمول على الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا على النسبة الخارجية اي ليس مرادهم عدم ثبته

الخارجية وعدم الحكم المقتضي انما يكون لعدم تعرض النفس اياه بالحكم وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق وههنا هو يكون بالسكوت عنه لا عدم الحكم خارجا حتى يكون
مقيدا للحكم المخالف ولما فرغ عن الايراد على الاول اشار الى الايراد على الثاني بقوله وكلمة التوحيد على عرف الشارع الخاص فيه فلا يلزم من كون الاستثناء
اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس اجيب عن الوارد على الدليل الاول بانه لا ينافي ما ذكرتم فيما هو العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء بعدم
النسبة الخارجية فيه وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمتم انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيهما على
السواء وفيه ما فيه فان التعرض للنسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل محمول على ان ليس في المستثنى حكم نفسي بما انه نفسي وغاية ما يلزم منه عدم تعرض
النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم ههنا وقد يجاب بانه قد تقدم ان الالفاظ موضوعة للمعاني من
حيث هي لا من حيث انها قائمة بالذهن فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلزم من انتفائها
في نفسها ثبوت مخالفها فثبت المدعى ولك ان تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت
وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية اي عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر
والحق في الجواب ان النقل لا يحتمل هذا التاويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات بما هو نفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض واجيب عن الوارد على الدليل
الثاني بان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بها مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع
وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب انه طلب حينئذ ما كان وهو انه منكر الوجود والله تعالى بل انما كان مشركا كما قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن منكرا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يطلب بالتصديق والاقرار به لكونهما حاصلين ثم صار التوحيد
بعد ذلك عرفا للشارع واورد عليهما ثانيا النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة والنقل المذكور محمول على ثبوتها
عرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم سبعة عندهم في مثل ليس علي الا سبعة ولو لم يكن عرفا الاثبات لسبعة لما لزمت وتم التوحيد ايضا لانه
ليفهم عرفا النفي والاثبات وبهذا يندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لازم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب
يكاد يلحق بانكار الضروريات ووجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمنكر ليس ضروريا
وما هو ضروري غير منكر اقول في رد الجواب ثانيا هذا التجويز يبعد في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من اهلها واذ قد حملتم النقل على العرف فليجز
في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فاهل اللغة انما حكموا بالموضوع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف يستلزم ان لا يصح الاستثناء من
الاستثناء لغة فان الاستثناء يقتضي حكما في الصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو علي عشرة الا ثمانية الا سبعة وقد صح على المذهب
الاصح فتدبر فان المجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذه الصحة اولى هذا على التنزل والاظهر
ان يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه
بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي اي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار
لعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد انتقاص التسعة فهو مقر به لانه به المتكلم وليس في المستثنى حكم فتامل
وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به
فان فيهم الحنفية الجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت قالوا ولا نقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا
اقول في الجواب لا ينافي هذا النقل ذلك النقل وهو انه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منه اي ليس الحكم للكل ما يتناوله

للمستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريح الكلام بالباقي وههنا لا ينافي لتضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم اندفاع
ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان القول بالتكلم بالمخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا ينافي مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وبعد الاندفاع
ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فتدبر وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الاليق بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء مخالفة
الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه والكانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث
المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد
ذكر في رسالة مفردة واسانيد كثيرة له فافهم ويجاب اولا كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
امر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر مدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور
وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة
ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الاخر من ضروريات الدين وكان مقدما عليه فصار مخصصا وانما لا يصح
التخصيص بالمتأخر لعدم وروده العام فافهم ويجاب ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة مع الطهارة
ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة متصفة بشيء الا متصفة بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع لا يفيد
عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه لضرورة
شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه لا شرط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط ولا يخفى انه
الحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قد ثبت
منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور واطرد الكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان ثبت
جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهو اوفق لكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد
عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في مزيد الاقانيم وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان
الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرط
وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال والحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولو قيل ان الصلوة بدون سائر
الشروط ليست صلوة حقيقية فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
صلوة حقيقية فيضيع الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى وذلك
اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لا ان يكون مترددا بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان عموم
المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لانه اثبات في كل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

في الجملة قطعا وهذا الاتحاد فيها اصلا وقد يرد بان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطهور والنكرة موصوفة في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلوة بطهور وهو يرد
فقدان سائر الشروط والجواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادسا بان مثل هذا الكلام متعارف في افادة
الاشتراط اي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى والتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط
فالحديث انما يدل على اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعدمها واما انه اي المستثنى منه يوجد معه اي مع المستثنى في الجملة فلا دلالة للفظ عليه فلا يدل
الحديث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل السكوت وهو مدعى الخصم وقد يوجه بعض الاجوبة
بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتامل ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدر للخبرية اما الموجود فالمعنى
لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد
بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يفد التوحيد اصلا ويجاب اولا كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبني على عرف الشارع
فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس اله
ممكنا موجودا الا الله فانه موجود واجب ولعموم ان عرف الشارع حادث فتامل ويجاب ثانيا كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى
متقرر في بداهة العقول لان المتكلم لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك لان النبي طلب من مشرك فاذن نختار ان المقدر الامكان وصح الحصر
فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتامل فيه ويجاب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان
لا حاجة ههنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود فدخل عليه لا والا للحصر اي الحصر الالوهية فيه تعالى فالمسند اليه هو الله والمسند هو
اله وهذا ابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام مما يتعجب منه فانهم يعدونه ماهرا بالعربية ذا يد طولى فيها كيف لا يتعجب منه فان الاستثناء
يقتضي الحكم في الطرفين بالضرورة ولعله بنى كلامه على لغة من نفى خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الا اله الموصوف بالالوهية الا الله
الموصوف بها لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شيء آخر وهو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان لكن ان نقول ان لا التي لنفي
الجنس يفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه
لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله لكان كلاما تاما البتة من غير تقدير وانما هو لنفي وكلمة الا اي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلا والا ايضا لا يحتاج
الى الخبر فاقول مدفوع بهذا القول بان المراد من قولهم انما كلا والا ان حاصله التخصيص القصر كلا والا فلا ملازمة بين تمامية الكلام من لا والا
وبين تماميته من انما ممنوعة كما لا يخفى ويجاب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان ما يمكن للواجب بالامكان العام فهو ضروري فيلزم من الامكان
الوجود اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة قلنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدمه
اي عدم الوجود منه عدم الامكان قلنا ان نختار تقدير الوجود ونقول نفي وجود آله نفي امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة
ونبه عليه في علم الكلام ايضا وهذا الجواب بالآخرة يؤل الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي آله سوى الله تعالى
رد العلم بعض اعتقاد المشركين فتامل ويجاب خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل فان الاله ليس من شانه ان يوجد
تارة ويعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضروريا كالسلب فهذه القضايا وان كانت مطلقة صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود ومعنى
لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع آله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد فتدبر الفائدة الثانية
الحنفية المحققون الذين وافقوا الجمهور في ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الاستثناء لانه اي الاستثناء

بمنزلة الغاية فانما انتهاء حكم الصدر وابتداء ضده دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء دغاية الوجود عدم وبالعكس فلزم فيه الحكم المخالف الا ان
الصدر ثابت قصدا وهذا الاول تبعا فيكون اشارة والاوجه على ما في التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة ان لم يكن مقصودا والا على عشرة
الا ثلثة لان المقصود منه سبعة اي الاقرار بها واما النفي بما زاد فيلزم تبعا اي عبارة ومقصود مرة اخرى كلمة التوحيد فان الاثبات والنفي المفهومين
فيها كلاهما مقصودان وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان المخاطب غير دهري لكنه مشترك فالمقصود منها رد زعمه والنفي في الاثبات يجري والاشارة
وهذا يحتمل لكنه غير ضار لاصل المقصود واذ لا مزيد على المناقشة في المثال فتامل بل قد يقصد الثاني بالذات فقط دون الاول الاتقان في الاستثناء
المفرغ نحو ما انت الا اخ فافهم تحقيق كلامهم قدس الله اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم
حكم عليه وعرفت انه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه منقوص منه البعض ويعبر عنه عن الباقي ففي هذا التعبير الاطول بذكر
الكل ثم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الالتفات اختيار طريق الطول ثم اندفع ما قال صدر
الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني هو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتامل جدا ولعل من قال ان لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة تامة ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
فيه وقد يعدل عنه فيقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس الله اسرارهم الا لعدم التدبر في كلامهم الفائدة الثالثة عند
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس ربوا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
العلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء هكذا روى اصحاب الاصول والذي
في كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد في حديث طويل اخرجه الشافعي الامام وفي البزار اخواته ورد ولفظ الكيل صريحا في الصحيحين وغيرهما فقال الامام فخر الاسلام
ومن تابعه مبناه اي مبنى هذا الكلام ان الاستثناء معارض عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو وبحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
فما سواه مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممنوع لصدر الكلام لان الاستثناء
انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين مثلا لدخول تحت عموم النهي وعند الحنفية للحكم
في المستثنى هو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة فحرم البيع فيهما فقط اي
في الكيلي بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب
اذا بيع بجنسه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور في الصدر والاصل الاباحة فبقي عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ
بعد فرض الحكم في المساواة تحصيل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل اليه فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النفي ولا فرق على المذهبين الا ان الحل في التساوي عند الحكم في المستثنى والقول به بالمنطوق وعند بالاول
ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بالحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل دليلهم انه استثنى حال المساواة
في المعيار فبقي الحرمة على سائر الاحوالات التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو انه لو كان مبنى
الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بحرمته لانهم قائلون بالحكم بالمستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه

قوله اي المقصود ... المستثنى مخالف ... تحصيل المقصود ... ان يكون ... فلا يصح البيع ... [illegible] فخر الاسلام ١٢

على هذا المعنى وليس يطابق الكلام وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اوليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب
الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وهذا
الغرض من التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعنده
الا مائة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون
غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير
لان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة بخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفة فانظر بعين الانصاف
هل فيه اشارة لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه انه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا ما في مبحث القياس ان المستثنى منه
المقدر الاحوال الكلية كما يشير المص بقوله فلا وجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فلا وجه على ما في التحرير ماخوذ من
كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ وتقديره او جنسه فقدر الحنفية الاول اي نوع المستثنى
وهو الحال الكلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم الحرمة وقدر الشافعية الثاني اي جنسه
وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدمه ودخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيد
انه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد الكان في الدار الا زيد فعبدي حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار
كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له ادنى استقرار
وتدبر في الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء وثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كابي علي الفارسي
من النحاة اي كما ذهب هو عليه اليه ويتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور فعندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعندهم
في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه تثبت عوده الى الكل اي كل واحد وتثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا تنافي من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في
شرح البديع ونظيره من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان
يكونوا متوقفين وانما نسبت الشافعية اخذا من دليلهم فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس له تصريح الائمة وجه خلاف
ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في ايهما في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك
فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة
والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفا ايانا في المأخذ لان مأخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان
للكل فلها ايضا ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالمأخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي
ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية او اسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء
عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني
ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق

فللاخيرة اي يكون حينئذ ظهور الاضراب للاخيرة والاظهر الاضراب بما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما ويختلفا في احدها لكن يكون في الثاني ضمير الاول ويختلفا وتولا ضمير للاول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسبوق له فللجميع اي فيكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الا ان الغرض من الجمل بها اي الاهانة والانتقام واحد قصدا اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذا لم يحصل الكل الا انه يتعلقه بالكل الا المانع وهو قول الشافعية الا انه اقتصر المانع فيها قصدا بخلاف الشافعية فانهم لم يقتصروا في خلاف الكل في تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فقط فلا يرفع حكم الاولى كما يجوز ان يكون بالكل فيرفع حكم الاولى ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا احسن مما قالوا الحكم الاولى مستيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد عليه ظاهرا ان التيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو لصارف موجود ولا تيقن مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتامل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما لا صارف عنها وهو تعلق بها ولذا لزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك لجواز الرجوع الى الاولى بدليل ولا يرفع الاخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل لظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة الا انه وقد يقرر بان رفع الاولى مشكوك فلا يرفع الا بعد ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد لا يحتاج الى قرينة لتعيين الاول فلزم التلبيس في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب لك ان تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقريب اصل عند اهل العربية وقد يعدل عنه ايضا فحكم الاولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بما عداها فتامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء المتحقق مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم العطف ايضا من في صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعة اذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد ان لم يكن متعاطفة بخلاف الكثير وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر او الاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل بالانفصال منزلة العدم لامور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا لها بل اتماما لها في المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة بكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فلذا

ههنا فاحفظ فانه من مزال الاقدام ولنا ثانيا لو كان متعلقا بالكل لزم توجه العاملين الى معمول واحد وهو التنازع ولا شك ان باب غير التنازع اكثر فيحمل
عليه الا بدليل لان الظن تابع للاغلب فتدبر واستدل على المختار ثالثا لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء الا بما يليه فان تعلق
بالكل لزم ستة واجيب بانه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للتعذر المانع اياه والا يتعذر بل اصح كان
الاثنان مثبتا لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي منفيا لكونهما ايضا مستثنين من العشرة المستثنية ويثبت شيئ واحد وانتفاؤه محال اقول في
رده وحدة الموضوع من شرط التناقض ولم يتم الظهر وليست وحدته متحققة ههنا لان الاثنين المستثنين من جملة الاربعة المستثناة والمنفيين من جملة المستثنى
الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق قلت اجتماع المتنافيين في النوع الواحد غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر واستدل ثانيا بان عمله لعدم
استقلاله ضروري فان غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط بما وجب للضرورة يتقدر بقدرها والتعلق بالاخيرة متعينة للتعلق لان الكلام فيما اتصل
وبها يندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها واجيب بانه ان عني اي وضع للتعلق بالجملة لا ضروري حتى لا يتجاوز قدرها ففي التحرير ان اريد انه وضع للتعلق
بالاخيرة فتم مطلوبنا وان اريد انه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهر وغير موجه لانه منع على المنع ووجه بانه ممنوع وباطل لانه يستعمل للاخيرة والاصل
الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع انه لو تم لعني مقدمات اصل الدليل وربما يقرر بان المراد بالضرورة
عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها فيندفع لكن يرد ورود الظاهر
ما اشار اليه بقوله اقول وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند الخصم موضوع للاخراج عما قبله متعددا كان
او واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة فافهم ولا مخلص عنه الا بان يقال انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول
ان يلي العامل ان كفى الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتامل فيه تاملا صادقا وما في المنهاج من النقض
بالحال والشروط والصفة وغيرها فان مقدمات الدليل جارية فيها مع انها للكل اتفاقا ففيه انه لا اتفاق الا في الشرط في التعلق بالجميع خاصة
كما صرح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المحصول فهذا النقض الا به لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عندنا وسياتي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيندفع به النقض فان الشافعية قالوا الواو للعطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحدة هو المتعلق بالكل
اقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا يمكن تعلق الاستثناء بالواحد لا غير وهو ممنوع عطف
الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان يتعلق اولا بالاخيرة ثم يجيء مع الاستثناء عطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فلا يلزم تعلقه بالكل واجيب في المشهور بان ذلك اي صيرورة المتعدد كالواحد في عطف المفردات حقيقة نحو جاء زيد وبكر او حكما كالجمل التي لها
محل من الاعراب او وقعت صلة واما في عطف غير المفردات فلا للقطع بان نحو ضرب زيد تميما وبكر تميما ان ليس في حكم ولنظر من هذا الدليل وجوابه ان الاستثناء
من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشيء واحد وهذا انما يناسب ما تقدم من ان في احد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك وقدم الكلام
فيه ثم يرد عليه ان الصفة والغاية لا تقييد بها المفرد الاخير مع انه كالاستثناء وسائر القيود فالحق اذن جواب المصر وهذا انزل لي فافهم وقالوا
ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا بيننا وبينكم فلا يحنث بالاكل ولا بالشرب واجيب بانه اي ان شاء الله
تعالى شرط لا استثناء فليس مما نحن فيه فان الحق انه تخصيص مثله فيكون مثله في الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان
قالوا وجدنا صحاورا في المخصصات الغير المستقلة كالشرط واحد فالقياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقي بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم
التحاد ما وضع لنوعي الحكم التعليقي والتنجيزي سيما في الاحكام الا ترى ان الشرط قد لا يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الجنس

من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لابد من استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فقد برهنا انه واضح على ان الشرط مقدم تقديرا لا ان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديرا بخلاف الاستثناء فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال صاحب مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا ايرشدك الى مذهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم هذا وتامل فيه فان للمجادل ان يقول ان كلمة كم وان وقع مقدما لايكون مقدما للصدارة ثم قد يقال في شرح المختصر الشرط ليقدم على ما يرجع اليه فقط فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء اقول في الجواب المراد انه اي الشرط لما زال عن مكانه يستدعي التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال للانزال هذا الاصل فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض بعد زوال المكان نسبته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فقدم على الكل فتم الفارق فانهم ولا يرد عليه انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة ومكانه قبلها فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة اصلح فلا رجحان من غير مرجح لا نمنع كونه منعا على المنع اذ هو في حد ومنع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل وللكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة اولى لان نسبته الى الكل على السوية فلا اصلحية اصلا كما قررنا فتدبر والغير انه اي الا كلت ولا شربت انشاء الله تعالى ليس في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهي عطف الكلام فيما لا قرينة فيه هذا الغير المستدل فانه لا يزيد على المناقشة في المثال اذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر مع انه نقل عن بعض الادباء ان الشرط مختص بالجملة التي تليها فهو والاستثناء سواء فان تقدم يختص بالاولى وان تاخر فبالثانية فلا يتم استدلالكم عليهم وقالوا ثانيا الغرض قد يتعلق بالكل اي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما ان تكرر بعد كل جملة واما ان يؤتى بعد واحد او يؤتى بعد الجميع والتكرار مستهجن فبطل الاول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقي الثالث فيلزم ظهوره فيه اي ظهور الاستثناء المتاخر عن الكل في الكل لتعينه اي التاخر عن الكل طريقا اليه فثبت التعلق بالكل وهو المدعى قلنا لا استهجان اصلا في التكرار الا مع قرينة الاتصال والتعلق بالكل ولا كلام فيه على ان التعين اي تعين التاخير طريقا انما هو لجواز نصب قرينة الكل فهذا طريق آخر ولجواز التصريح بالكل اي الجميع فهذا طريق آخر وقالوا ثالثا صلح الاستثناء المذكور عقيب الجمل للكل والقصر على الاخيرة تحكم قلنا الاستثناء المذكور صالح لكل من الاخيرة والجميع فالكل تحكم هو جوابكم فهو جوابنا على ان القرب من الاخيرة والتيقن بكونه لها مرجح فلا تحكم مع انه لا يستلزم ما ذكرتم الظهور فيه مدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح يوجب ان يكون للمقدر الشركة كالاشتراك كالجمع المنكر الا ان يقال بهذا الدليل لابطال التعلق بالاخيرة لا لاثبات مذهبه ولك ان تقول في الجواب الغير بان ان اريد انه صالح للكل في نفس الامر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم وكيف يسلم من ادعى الظهور في الاخيرة والوضع لها وان اريد انه صالح له عقلا او استعمالا ولو مع قرينة فمسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى وقالوا رابعا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فبالكل اي يتعلق الاستثناء بالكل اتفاقا والاصل الحقيقة قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه من انها ليست جملا وان التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة عن الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لا في كل واحد والكلام فيه لا في الاول كما لا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى قالوا اولا حسن الاستفهام ايهما المراد من التعلق بالاخيرة او الكل وانه دليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال قلنا ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام للجهل بالحقيقة لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان او لدفع الاحتمال فان الظهور في احدهما لا يمنع احتمال غيره اذ ليس محكما فيه فحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضي كيف عمي عن الحق ولم يدر ان حسن الاستفهام لو كان دليلا للاشتراك لصارت الالفاظ الظاهرة الحقيقة او الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقالوا ثانيا صح الاستثناء المذكور عقيب الجمل

للجميع وللاخيرة فقط والاصل الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا هذا اجمل بل الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم انه ان اراد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة
لذلك فهذا دعوى من كمال الوهم في درجة الغباوة وكيف ساغ له في مقابلة من يدعي الظهور في احدهما وان اراد الصحة مع قرينة في احدهما ففيه مجاز قطعا فانما
الاشتراك منه حماقة فتدبر اقول الاستدلال منقوض بجاءني الا الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق
فلا يثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلة قلت هذا العود على الدليل فانه حقيقة في احدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا يثبت الاصالة الا الاشتراك في مقابلة
الى اقتضى وجه الاسلام تباعهما تا والاتصال بينهما يحصل بالعطف يجعلهما كالواحد والانفصال والانقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلهما كالاجانب فيخرج
الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونهما كالواحد ولا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونهما كالاجانب فلما اشتبهان والاشكال في الاشتباه
يوجب الاشكال فيتوقف قلنا ايجاب الاشكال الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة
على تقوية احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مر تلاوتها مقصورة على ما يليه هو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنفية فلا تقبل
شهادة المحدود في قذف ان تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور
ومالك واحمد كما هو في التيسير فيقبل عندهم وانما خالفوا ارداه اي للاستثناء اليه اي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان
ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المتعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
من كونه اي الجلد حقا للادمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا وسقط الجلد اقول انما تم ما ذكر فارقا لو لم يكن عدم قبول الشهادة
من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد هنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لمشروعيته الان شرعه للزجر وهو ايضا زاجر بل هو اشد من الضرب
عند اصحاب المروة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت
عن اليد فشرع الحد فيها وامر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا الخ من الكمال تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وصار مفتقرا الى الشرط لان جزاء لا بد من
الشرط فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان حد الشهادة ايلام كالضرب الا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء
لان الجزاء ما يقام ... فانه الحكاية من حال قائمة فلا عنوان ... الصفة ... في حق الجزاء في حكم المبتدأ وقال الشافعي ولم ...
قطع قوله تعالى ولا تقبلوا ... ذيل الاتصال وصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن ان صيغة الكلام
ان القذف سبب الجزاء ... الصيغة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز ... عطف ثم انتهى وان تاملت في هذا الكلام
جدت ما ذكره المصنف على وجه اكمل ... لسقوطه ... الامام كيف ...
فافهم ويحكى ان القبول كلام ... رحمه الله تعالى ... الاصل بان الجلد ايضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق
وعنده يسقط بعفو المقذوف فمن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء
بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا العطف على الاولى وهذا الوجه
اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل للانفصال فتدبر ويحمل الواو
على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون
فانه مع الخبر الاول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا ابناء على ان الذين مبتدأ اما اذا كان

مفعولا لفعل مضمر يجب القول بكون الواو للاعتراض تبتة فانهم اتفقت لم لا يستثنى من الذين تابوا شيئ لم يسقط الجلد ايضا فتامل قيل الممتنع انما هو عطف
الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا لها اي للانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم
لو جعل الذين مبتداء واما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسيرا فليس له محل الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في
الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان المماثلة ارجح فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فما ذكر يكفي
للترجيح نعم نالثا الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد مما يقوم به الامام وهذه الاية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
لقوله الاتري انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع
في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا شك ان الكاف موضوع لافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع
فائدة وفيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لغير بني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوا ببعض منها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى يا من يصلح للاعتبار
والتذكر وعلى هذا فقس وبعد التنزل لا يضر ذلك استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف المخاطبين لو ابقي الكاف على الحقيقة والحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو منع ذلك
اي اختلاف الخطاب العطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزء للاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيهما ايضا جمعا والثاني باطل بالاتفاق
فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
خبرا الا بتاويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الاخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا ويجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا و
لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تفرط الا ان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير ملاحظة الخطاب على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المنقطعة
التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالجزئية فتامل ولهم رابعا انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا مخرجا لهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول
الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم باولئك وصفة هي الفسق فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها باولئك وهم الرامون او عن صفة الفسق واستثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة
فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار الحاصل هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين
تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان الفسق يعم الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فساقا من اي شيء تابوا لكن التائبين صاروا
بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه لان التائبين غير متصفين به اصلا وبالجملة الاتصال من اولئك اوهم الاحوال لا يستقيم الا بتكلف

غير مرضي عند الذوق لفظاً كما اذا قيل الا المستثنى من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبابا لفظ المستثنى الا تبقية
مستغنى عنه ومعنى كما فاستثنى عن اولئك بجعل فسقهم كلا فسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولاً انه دوري لان المشروط لا يعلم الا بعد علم الشرط ويجاب عنه بان
المراد بالمشروط الشيء والحاصل ما لا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر من الايضاح قوله ولا يلزم آه لا لان ذلك لاخراج السبب
ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه قيل اذا كان المراد به الشيء فيصدق
على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء كذلك اي لا يوجد الشيء دونه آه
بناء على المعروف والمشتهر ان الشرط من العلل الاربع فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح المذكور ههنا كما
قيل او لا نلتزم بل يقال كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفاً عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته
موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التأخر عنه ذاتاً بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه اي يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف
العلة الغائية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضاً علة لفاعلية الفاعل وكونه تاماً في الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملاً فان الغاية
ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط منها يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلاً تاماً دونه فتدبر
واورد ثانياً انه منقوض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه اذ قد قيد بالمشروط الشيخ لدفع الدور نعم يتوجه اليه هذا الايراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب آخر غير الذي هذا الجزء جزءه فلا يصدق عليه الحد وقيل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب على ما صرح به الآمدي ويصدق عليه انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود بدونه بنوعه اي لنوع الارتباط الذي
بينه وبين الشيء والحاصل ان شرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه بنوع هذا التعلق ولا يلزم بنوعه ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط
الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط والا لكانت سائر الشروط مستلزمة فلو لم يكن لنوعه لخرج
هذا الشرط ثم من الاسباب ما له شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقاً وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة
الاقتضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ولصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجودها عنه فاندفع
النقض بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطاً له اصلاً اذ الشرط لا اقتضاء فيه اصلاً
لا في تحقق وجوده ولا في وجوبه الا من جهة خصوص المادة والوقت فليس سبباً لوجود صلوة الجمعة والاداء وانما هو سبب لوجوبها وافتراضها والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء
الوجود لا استحالة في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لآخر فافهم اذا تقرر ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب فقال عدم وجوب المسبب بدون جزء السبب المتحد
بحسب النظر الى خصوص المادة وهو كونه متحداً الا بالنظر الى تعلقه بالسببية مطلقاً والا يلزم ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب ولو متعددا لكن يلزم ح ان لا يكون
للتقييد الذي هو قوله لا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا لاخراج سبب فانقلت لا انحصار لفائدته في اخراجه
بل يجوز ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه فانت تعلم ان العلل متعددة كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالاول
فتدبر فيه الا ان يقال ذكره لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب من القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون
القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب الا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس نعم السببية اقول بقي ان الشرط قد يكون شرطاً لشيء مع سببيته دون سبب آخر كما ان

القبض شرطا للملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويوخذ انه شرط للملك مطلقا خرج ذلك
عن الحد لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد ما شرطا اصلا فان نوع الشرطية لم يا بعد عن وجود المشروط دونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشي مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرطا من وجه دون وجه فتدبر والحق في جواب ان كون القبض شرطا للملك
ممنوع وانما هو شرط لحصول الملك الى صلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشي اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون للمشروط واحد شروط
متعددة ويوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع اخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد قلت المعتبر في الشرط امتناع عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فعند التعدد بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في
عدمه سبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اي يستتبع لوجود المعلول كالجناية في الصوم والطهارة المفضيان
الى وجوب الكفارة والسر فيه اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا لكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشروط فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان امتناع كون تحصيل
الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق القول خلاصة ذلك هي ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للتشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبية
والعقل على راي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه فتامل بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا ابطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية مهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد
لم يتعلق وهو لا وجوده وح لا حاجة الى هذا القيد فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه يبطل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشي على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده فضاده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من الحد كونه اي ما يتوقف عليه التاثير مغايرا للمؤثر فيخرج السبب ثم اورد على عكسه الحيوة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى والقائم به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجده وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات الموصوفة بها فلا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود او امكان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتتعدد الواجب بالذات العياذ بالله او كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر ان كان ممكن الوجود وح يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر

اقول اولا ان وجود الصفة هو وجود الموصوف بها على ما صرح به ابن سينا فوجود صفاته تعالى قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة مستقلة وانما المحال ذلك فظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقل الذات ولا يجترئ على التفوه به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنة فيلزم وجود متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح لعل كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فيكون مستغنية عن الذات فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض ايضا من بطلان كونها صفاة ويمكن ان يقرر كلام المص بان الصفات وجودها التبعي ما في انفسها بل المعقول هي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب بشيء فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب ولا استغناء وعبر بالوجوب بوجود مستقلة عن الموجب بالذات تعبيرا عن الشيء بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا ينقطع بها مادة الشبهة ولذا اردفه بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضي وانما يلزم الانسداد لباب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه فان المفيد للوجود يقال له المقتضي فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما صرح الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم وح سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان يجعلوها محدثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو اي الشرط المذكور

عقلي يحكم بشرطيته العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم بشرطيته الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها فيه اشارة الى ان الشرط اللغوي لا يصلح قسما منه لما زعم ابن الحاجب والى ان الشرط اللغوي هي العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم ايضا واما تسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء هذا وجه التسمية او كثيرا ما يستعمل ان فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره فهو علة موجبة فيستلزم وجوده بوجوده اي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء لا نفيه بنفيه اي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب اخر بان يكون المسبب اعم منه ويكون لازما له وللسبب اخر ولا يلزم توارد السببين على الاثر الواحد بالشخص لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا ينتج في الاستثنائي المتصل وضع المقدم منه لوضع التالي منه لا نفيه لنفيه اي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو اي الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون الشرط احد الاشياء من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا فالجملة تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة

فرع قال ان دخلتما فانتما طالقان مخاطبا للاثنين من زوجاته قد دخلت احديهما دون الاخرى قيل تطلق هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله و طلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وهذا اوفق بمذهبنا من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعا ولم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس كذلك بل يطلقان معا لان الشرط لطلاق كل دخولهما بدلا وقد وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء ما قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء فالحكم

بالبدلية في الشرط دون الجزاء وتحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تعقيبه الجمل فانه ليس كالاستثناء بل الجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم على الكل اذ حقه الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا لما ذكر به كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة البصرة ان يحطه فقال واما قول البصريين في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالة عليه ولذا لم يجزم مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء ففيه انه لا يدل هذا الكلام الا على الاكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا ولذا لو لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مقيد بنفسه للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المقدم على شريطة التفسير نحو زيدا ضربته هذا وانما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر وقيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضمير هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجدان يكذبه فان المفهوم منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة بجواز تقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمة وسمعت عن مطلع اسرار الالهية قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه ردا للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما مؤكدا الا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان الفرق فلعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فلا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان العربي الفصيح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء وهذا الكلام متين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق لشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين فان ذكر الشيء بعده فذاك منسوب اليه والا اي وان لم يذكر فيعتبر التعلق بالمقدم وهو الربط الذي يقتضي المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده به فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اي من اجل الفرق الذي بين التقدم والتاخر صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانفهام الربط مرتين هذا فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ان شاء الله

من المخصصات المتصلة الغاية ولفظها الى وحتى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وهي كالشرط اتحادا وتعددا
فقد يكون واحدا ومتعددا اجتماعا او بدلا وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا عقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة
ثمة والمختار ههنا المختار ثمة فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان و
الرافضة يشترك فيهما وابو الحسين ان ظهر الاخيرة فللاخيرة والا فللكل في التحرير ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط
والغاية لعدم اخراج شيء منها بعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد
الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و
قبل الغاية لكان مستقيما على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصان تنزل على رائهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض
التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط او الغاية بعض المسمى عن الحكم دائما لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب
ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان
في الوضعي المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان اي قد يتفق
مع قصر التقييد بهذه تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فانفلتت القوم النافرون ايا هما من المخصصات لم يريدوا
التخصيص بهما والتساهل في بعض الاحيان فلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم يحصر
في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلات لغير المستقلة نحو كلمة بل وه لا العاطفة والظرف فتدبر الرابع من المخصصات المتصلة الصفة
نحو اكرم الرجال العلماء فيخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام
المخصوص حقيقة ام مجاز والصفة في تعقبه المتعدد والمعطوفة بعضها على البعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة
ثم بناء مجازا اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض واما النافون
للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بيننا وبين القائلين بالمفهوم
وانما الاختلاف في اثبات النقيض للحكم في البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا فتامل والحق ما قال صاحب التحرير فان العام
في صور ستعمل في معناه ولم يقصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت من ارادة الشرط يخرجها عن التمام ويقيد الحكم التعليقي في جميع
الافراد فلن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والا في الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا وادات الغاية
يقيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المنتهى المنتهي بالنهاية الا ان العام مستعمل فيه والصفة تقييد الجنس ولا تم يعتبر عموما في افراده
الخ مع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض
افراد العام فيعارض حكم العام فيه فيهم لقصره فهذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
ما يوجد فيه الشرط والصفة لكان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء او اكرم الرجال العلماء العلماء كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره
من التقييد معنى سوى التاكيد بخلافهم فان معناها عندهم ذكر المنافي في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فلانه لو كان
المراد بالعام الافراد اللتي يوجد فيها الشرط او الصفة او المنتهى بالغاية يلزم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تقيد
الا بما تعلقه بالمتقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته

فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدناه بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختيار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلة مخصصا ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه بتحقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل انما لم يذكروا لان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا تعميم ولا تخصيص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد ولان النسبة متكررة هذا واعلم ان مشائخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه عينية ما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال **مسئلة** العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق للكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا البعض الافراد فبالاتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود لان الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا للتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي فيخصص كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترطا من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته كتجوز كرفع الفاعل ثبت باستقراء القول على الاخر في الرفع قال فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمومه قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي وضرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعى هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان لغلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر **مسئلة** يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا يجوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا سواء كان العام مقدما على الخاص او بالعكس وسواء كانا متصلا متقارنين ام يكون احدهما مقدما او موخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي الامام ابو زيد حيث جمع منا هذا الشيء عما به فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وفيما يظن فيه التراخي فليس بيانا بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد وسنعه بعض مطلقا متراخيا احدهما عن الآخر او موصولا لكل منهما وصاحبه فصل الحنفية العراقية والقاضي ابو بكر وامام الحرمين فلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان متاخرا موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا غير مقارن الا ان

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض قطعيا في الباقي لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شان التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح اصل متاصل في الباب ويرجح المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ماذكر هو الذي يساعده الدليل ويطبق عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل استقاطهما وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فما خصصوا العموم بل حملوا بالمحرم الى غير ذلك لكن ماذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في مبحث التعارض من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب يحمل العام على الخاص وسيصرح به المص ايضا الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابتة فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهو اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الحادثة فتامل فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى الزوج وليس بينهما مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات فان الكتابية مشركة للتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيرهم من اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم قلنا ان الاول اي التخصيص باطل بل الكريمة الاولى وهي قوله تعالى واولات الاحمال الخ متاخرة عن الثانية بقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل واخرج البخاري وعبد الرزاق وابن ابي شيبة وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود انه بلغه ان عليا يقول تعتد اخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن ابن ابي مسعود من شاء حالفته ان سورة النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والروايتان مذكورتان في الدر المنثور واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة اولات الاحمال مخصصة لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد قائل فيه وكذا والمحصنات نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخة لما اندرج فيه وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

لفظه استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرء المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد و
قوله وان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابي داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا
القلائد هذه الروايات في الدر المنثور وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من الامر فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فانقلبت الدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتحسين الدفع بان يدفع
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة فلو جوز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل قطعا وبان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه لو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقراء الا بالعام فكلاهما مظنونان فلا باس بنسخ احدهما الاخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام انتهى هذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعدم اطلاعه بعد
ما ثبت وتنور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
متواترة والفاظ الخاص منها ما روي بالاحاد فتدبر به قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني ان المراد من الخاص ما يكون
خاصا بالقياس الى ذلك العام وما نظن كونه مخصصا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاده هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على ثبوت
الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون ذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعا لكلامه فانه لا مزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه للحكم في بعض افراده مع بقائه في البعض الاخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيتم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغو الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بالعام
فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفصل فهذا الكلام لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده

اذ للاولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان يقال انهم اوردوا هذا لابطال مذهبنا لا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع
بالمظنون فتدبر واقول ثالثا القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد لا لفرد ما فلا يفهم عقلا الا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية
فلا توجه لمناقشة بان القطع فيه لغوي ايضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا
في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحتمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام
المتاخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت
الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم فيبطل القاطع وهو فرد ما بالقاطع وهو لازم لبطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو
لكل واحد واحد من الافراد الاول من الثاني وهما مظنونتان مدلولان مطابقة واما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض
يبطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون
ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقوعا من النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص
في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المفيد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب
بل اقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما بل حمل لاحدهما على الاخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين
فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا اقول اذا قيل في شهر اكرم الجهال ثم قيل في شهر اخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا تكرم
العلماء لا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا سواء كان العام او مؤخرا لزم ذلك اللغو لانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء
واذا خصصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم بانهم المخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول
صار الناس بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه واردا على شيء واحد [illegible] في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الاخر من قبيل
معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى اخر الافراد
من المشرك لانه اي لفظ المشركين اجمال لذلك المفصل اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال
لذلك المفصل اذ [illegible] فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل
ان العام [illegible] يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ
[illegible] مفقود للاقتضاء المشركين اذا ما اخراجها عن
[illegible] اذا قيل اقتل [illegible] المشرك بعد لا تقتل زيدا
[illegible] بان الدليل لعدم تخلف
[illegible]
[illegible] العام [illegible] الدليل المعارض [illegible]
فيه فان العام [illegible] انه بيان للعام [illegible]
ثالثا قال ابن عباس [illegible] في العكس
[illegible] الاخبار بالخاص [illegible]

وايضا لو تنفر لنا فالظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحدث فالاحدث وهذا اشكل المرفوع ولو سلم لنا فهذا امر نحوي فانه يحتاج
الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل تعارضه واذا كان قول واحد من اللغوي مقبولا فكيف ممن هو اجل في العلوم كلها من اللغوية والمعاني
الالهية لا سيما مع مشاركة مثلا او الارفع منه واجيب بكلمة على ما يقبل التخصيص كما اذا لم يمكن فاما اي نأخذ بالاحدث فالاحدث فيما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة
بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول دليلكم مدخول كما تقدم فيه وليس الا فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه باعر عن ابن عباس رضي الله عنه
في انتساخ ولا تشكو المشكاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم الى العون لتخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو
مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام هو ما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية تخصيص بعض الكتاب
البعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث
وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان
للعام وهو من كل شيء ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم ان كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا
له بوجه آخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وهو مبين للقرآن ايضا بهذه الآية والاوجدان نورد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذه النص
والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه
ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها الا القدم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين
تخصص والا فينسخ المقدم بالمتأخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصه لا شك انهم لا يجوزون انتساخ الكتاب
بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وجوز مطلقا الباقون من
علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز التخصيص ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام
المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاحتمال معارضة القياس على المخصص الذي
هو اضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي ان يكون ناسخا لا مخصصا وان كان ثانيا يحتاج الى تأويل
على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويأول العام بالتخصيص تقوية [illegible] جميع الفاسد [illegible]
فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع واستدلوا ولا رد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديث [illegible] قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها [illegible] قالت فخاصمته الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت [illegible] وفي رواية اخرى له عنه
عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانما ردها امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث [illegible] فقال امير المؤمنين لا نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه لقول امرأة وهذا الاستدلال موقوف على حجية قول [illegible] ثبت الاجماع على الرد

بهذا النمط اجيب انما رده امير المؤمنين لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصبه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة فهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لريبة في صدق
الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا روي عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن الحجر العسقلاني
قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعضهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم
ضعفه ورده فهو ضعيف مردود اقول اختلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص فله
موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف والمخالفة
المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم وربما غاية ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا فالمراد به ما روي غيره والعام المخصوص حجة
في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض
بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة
فاعرضوه على كتاب الله لان صفة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر الحنفية وان قالوا اولا
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره ظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعي فالكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيأول العام بالتخصيص وفيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر
ظني المتن والدلالة فظنه اضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي يرد عليه ان [illegible] ولالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه
شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وفيه اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في
الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتساويا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب
وهو واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء
المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم
فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث وبلا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داود وابن ماجه عن

وقيل ان المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء الا ان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا تلك الآية بقوله
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة لا رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم
فالحقت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت فعل فهمها بقياس اولاده صلى الله
عليه وآله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بادارة معارضة النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فانقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن
ههنا ظهر لك ان ما جرح به الخبيث النصير الطوسي في شأن صديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد من غاية حماقته وبلادته وجهله صمنا
ولساير المسلمين عنه وما التخصيص غيرهم فلانه كان مقطوعا عندهم ثم ان امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المؤمنين
علي والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المؤمنين عثمان والزبير والسعد سأل القوم ثم قال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم
السماء والارض اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المؤمنين علي والعباس
انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم
وقال امير المؤمنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق وبار وراشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد وتابع
للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه
وقال لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك ان اجلة الصحابة
كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل ان تواطؤوا
على الكذب اذا اخبروا لا سيما بهذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افاد اخبارهم اليقين فان عدالة
هولاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على قطع امر فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت
للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال لا نورث ما تركنا صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة
هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس على
نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وهاء فضلا عن الاجماع فان قلت ثم صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال وليس تخصيصا
بالاجماع فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكرتم من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا وكلاهما مفقودان فافهم فيه ان الملازمة
ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت احادا
وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المخصص في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاحاديث
المذكورة احاد بل تلك الاحاديث المشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد
الا بعد ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق وهو النسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

تواتر بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرم نكاح ... صدقه كما لا يخفى على من له في الحديث سعة كما لم يكن متواترا ثم القائل فانه تواتر عنده وفي
بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وكذا فقد شاع الى الملتين لم يكن قطعيا في شريعتنا كيف لم يكن على الجمع بين النساء
التي يعتمد بدلالة آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مشاهير يجوز بها التخصيص كنسخ البعض تبادل الفاظه قال كلاهما قطعي من وجه اذ
الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي دلالة وظني من وجه اذ عام الكتاب ظني دلالة والخاص الخبر مظنون متنا فوقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف
الاول الملزوم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل بمعنى التوقف عند الناظر ولو اراد القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة
فهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها اختلاط للعامة فهو لازم البتة فافهم واجيب بالمنع اي منع
كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشائخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الكتاب
مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم مسئلة الاجماع والمشهور والمتواتر يخصص القرآن لا الاحاد الا بعد تخصيصه بقاطع فانه يجوز بالواحد
ويخصص مطلقا السنة المتواترة من الاخبار الاحاد كتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوتي
على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالقدر العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة
والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة بل انه يتضمن وجود مخصص واما القياس فانه ... هذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلت القياس كذلك
اجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحابه بظنية العام فقال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من النبي
في حياته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه الذين لا يجمعون من غير تحويله ... قطعية لا دخل فيه للرأي غيره وهم رضوان الله عليهم
لم يكونوا ينعقدون بالاجماع في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع في زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه ناسخ
والتخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا لما علمت ... ومنهم شارح المختصر تاخير المخصص فلا بعد فيكون
مخصصا بعد زمن الوحي عندهم فانهم يجوزون والتاخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتامل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف
الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان
الاجماع لا يكون على خطأ وما الفرق بين التخصيص والنسخ بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي
فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبر والحقيقة كذا
شرح المختصر مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارة كلام البعض
لا تخصص لان العبارة اقوى الا انه خص بعبارة قاطعة اولا والتحقيق انه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن يعرف انجست
بمفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث فخصص من عموم الماء الماء الذي كان اقل من قلتين ... لانه ظني مثله فتعارضا والجمع اولى من الاهدار
فيجمع بتخصيص العام فان قيل الانسب المعارضة بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم اضعف فيهدر المفهوم الكائن في مقابلة المنطوق
فان اعتبار الراجح اصل متاصل في الباب وما يجيب به من ان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم
وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص ففيه ما اورده ... في الحاشية ... لانه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص
لان المفهوم انما يثبت لانه لولاه لانتفت فائدة التخصيص وفي هذا العام والخاص سواء ... ان دلالة اللفظ على العموم اضعف من دلالته

اي ان الخصوص حد لالة اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص مع الاستدلال باستعمال الفائدة لا ينافي هذا ما ذكرنا فلان ثقافة قائم وجوده والعموم من جهة في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لما لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في قدرة الظنية اصلا فلا تساويا وانما هي مساواة العام المخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظن ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت لا يصح للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال اما حديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع فيصيره ظنيا فاعتدلا وما بعد عن ثقة منه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فان قلت حينئذ العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص يعادل دلالة القياس وضعف سنده مثله لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير تحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يتقوى ظن الخصوص لغلبته في العام فعنى العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذا شبهة اثبت في العام فهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فاي شيء يتقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليه ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص لما يفضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص هذا الاحتمال لا تخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من اهل … فلا ظن الخصوص الا ظنا ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم كان منطوقا لا احتمال المخصص المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص فما ظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا فتح يعمل المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة مثلا انا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه … فافهم الظن هذا لان … يضمحل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على الظن ولم يتيقن انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظن المخصص قوي هذا العدم صلوح العام معارضة وقوي الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه

مسئلة فعل الرسول عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم في عمومه لغة الا انا لا يدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا ايضا ان يقيد بما اذا كان موصولا والا فناسخ نسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام اذ لا يحتمل هذه الصورة المقارنة اما دليل التاسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير ما دل على وجوب الاتباع في الفعل على هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل الناسخ او المخصص للتخصيص اعلى للجمع وان لم يخصص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللثاني الفعل اولى فانه مع دليل الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التاسي مقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التاسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فحينئذ فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي موخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة للتخصيص سنده ودلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسيأتي في السنة مفصلا ان شاء الله تعالى مسئلة التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية مطلقا سواء كان مقارنا او متأخرا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مخصص والا يكن في المجلس بل متأخرا عنه فنسخ لنا ان السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عادة الشريف النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تأخر فناسخ وان تقارن فمخصص ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس و بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شارح المنهاج وقد بينا سابقا ان معناه ثابت ثم ان تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم ح تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا ان يكون العلة مفهومة لغة او عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع مالم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم حكمي على الواحد الى اخره قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين فلا يكون مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان التقرير ناسخا مطلقا اذا لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم لمهاجر الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب بواحد من الامة خطابا للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا لا لغة فتدبر مسئلة فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به مخصص عند الحنفية والحنابلة فان قلت المشهور في كتب اكثر المشائخ ان تأويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد ههنا كحمل الراوي الحديث او الاية على احد المحامل كما في المشترك او الخفي واما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشائخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص خلافا للشافعية والمالكية فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي بخلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات ان عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتأمل لنا انه عمل الصحابي دليل الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يخطأ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان المعمول مخصوص واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه اهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مساغ للتأويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتعين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد هذا تم الزاما ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص لدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا من العام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصحابي اما قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص وناسخ او قياس فهذا لا العام اضعف من الكل كما مر مرارا فان قلت فح يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهد لانه اي التخصيص عن دليل مخصص مخصوص دال عليه عمله وان دل اجمالا على المخصص حقيقة قيل في رده الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا لا حال كون الاعتقاد مجملا لا يغني لعمل المجتهد ما لم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكف لم يبق الا التقليد اقول هذا توهم

بالاجماع لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص لعينه كذا قرره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع فتأمل فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته فعله ممنوع كيف وفعله لما كان دالا على المخصص حجة باعتباره وقالوا ثانيا
لو صح فعله مخصصا لم يجز مخالفه صحابي آخر لانها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجب
العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعنده مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ملاصقا والظن يندفع بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تأمل لعل وجهه انه جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علم الاجمالي
فتأمل فيه **مسألة** افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد موصوف بصفة
او معلق بشرط كما في الحديث القلتين مثالها ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين مسألة
ميمونة رضـ دباغها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل بمعنى قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميمونة ما رواه الشيخان هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فيخص الاهاب عنده بالشاة في رواية
او بما يؤكل لحمه في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر والتخصيص بدون التعارض ابو ثور وتابعه
قالوا اي للفرد المفرد من العام مفهوم مخالف يعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم ثبوت المفهوم فهو اي
اعتبار المفهوم ههنا فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل يجوز ان يكون افراد لبعض الافراد موجبا لمفهوم العدد فانه نزاع
ابي ثور لعم الكل فلا يمشي هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتأمل **مسألة** يرجع الضمير الى البعض افراد العام ليس مخصصا
عند الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين تخصيص حمل وعليه
اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزى الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة ثلاث وكانت الرجعة
مباحة في كل طلاق ثم نسخت لشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان كذا فقوله تعالى وبعولتهن آه منسوخ البعض فبقي الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق
الاثنين وما الخلع فيلزم ان يكون ماوراءه من الطلقات رواجع فلا يكون واحد بغير مال بائنا ولتصرف الزوج لا يتغير من غير اعتبار الناسخ فثبت ح
قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكناية غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافقة
على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز نسخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم باحكامه قيل هو اي الوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه راجع
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

لا يستلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس اي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الاول فلا يلزم
فقط لازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحد هما فيجب التوقف وما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر فقيه ان الضمير
اعرف لانه لعينه انه هو فاستوي الترجيحات فوجب التوقف فتدبر وهذا اخير وافخان الاعرفية لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى يتجوز فيه
قليلا بالنسبة الى المضمر فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد يقام الشهرة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام
على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب التجوز
اتفاقا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد بالمرجع وان كان مجازا فيه وثانيهما
ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا وبناء كلامكم ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى
هذا اللزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير يقتضي
الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه عموم المرجع المخالفة بينهما هف اقول في الجواب اللازم مما ذكروا مجازية احدهما من العام او الضمير
لا على التعيين لا تخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام
مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب لما في شرح المختصر بانه اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا بعد بهذا
المخالفة فكذا الضمير لا بعد مخالفة اذا رجع الى البعض فلا يكفي ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع
كذا في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا ودون الظاهر فانه ليس باعادة فلا
مخالفة فتدبر ولك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا ضير لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر
فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كاعادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز
فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم **مسئلة القياس** يخصص عند الائمة الاربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي هاشم
وابي الحسين والمعتزلة لكن الا انه عندنا يخصص بعد التخصيص بغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس
مغيرا له خلافا للباقين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لا نسلم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له
والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا واما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي ان يخصص به
العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه يخصص ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي
الدلالة اياه كما سياتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص نص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس
فلا يصلح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر اه مع نصا ناسخا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل
الصحابي بخلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجية مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع ان عدالة الصحابي
مرشدة الى انه لا يترك العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية او مقالية لا بالقياس ودرايته فتدبر ثم ههنا اشكال آخر
وهو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للعام على رأينا وبغير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة
الاصل للعام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لا ان هذا القياس او اصله قرينة على ان المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا العلم بوجوده عند
الخطاب فتدبر فيه قال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا خصص به والا لا وقيل ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه به والا
لا وقيل يخصص ان كان اصله مخصصا للعام او ثبتت علته بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكن شيء من
هذه الاشياء فالعمل بعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة يقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او لا
ولا يرى صحة تعليل المخصص ايضا والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي يافى الاعتبار راجح الظنين
ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم
في التخصيص بالمفهوم وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ورده من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع
ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل بديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس
راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في رد تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه
فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد اضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين
وجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمنا ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر وعلى انه لو صح لبطلان التخصيص سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى لان التخصيص
بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آه ولا يبعد ان يقال المظنة لا تعارض المائنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتامل اقول والجواب
الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فما يكون افراده اغلب فهو ارجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونها احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فيخصص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب هذا الايراد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام
قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الاقيسة فلعل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص بغيرها وكلما
عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول لعدمه اقول ان الجمع بين الدليلين حقيقة
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام
وقد تقدم ما فيه ردا واحكاما واحتج الجبائي اولا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها
في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه يتبين في سنده والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لا يبلغ الى ان يوقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة فهو ضعيف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتامل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه انه ان اريد به الجمع فلا مكابرة لان تغير الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبر والجواب ثالثا وانما قال ثالثا لان الاول منحل الى جوابين منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما النقض بتخصيص خبر الواحد فمردود لان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا وان ادعي القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برايي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول لا تقعده عن الحجية والباقلاني والطبري واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به والنص لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة القياس عام الكتاب او السنة للمخالفة اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا تخصيص به والجواب لا نسلم ان دليل القياس فلا الاجماع فقط بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس واذا اثبت به اي لو سلم ثبوته به ثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف فيه كالخلاف في الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال الخلاف حادث والاجماع على الحجية اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس لمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجيب في المختصر بان ثابت العلة بالنص او الاجماع ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فالتخصيص بالقياس انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص لقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وصار التخصيص بما جاء فيه ان الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص ويلزم ان يجوز التخصيص بكل قياس [illegible] فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا اعانته قرينة جزئية الا ان يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع [illegible] اللازم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط فانما يصح رجوع قياس [illegible] على اتحاد القياس [illegible] في جميع الاقيسة [illegible] التخصيص بذلك وفيه تكلف صريح اقول تقييد النص المذكور [illegible] المناط في النص المذكور بكون احد المكلفين مثل الآخر في [illegible]

[illegible]

فصل [illegible] مع قيد الوحدة المبهمة وفي الجمع الجماعات

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر فالمعهود ذهنا منه لانه دال على الفرد المنتشر اليه بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على
الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهود ذهنيا واسم الاشارة مطلقا
وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل والنكرة المنفية وان كان عند الصدر الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد
بانتفائه ولكن دلالته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة
والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني والمقيد ما اخرج
عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف لانها وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن
ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فعلى
هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للماهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للماهية لخرجت ثم اشار الى
منشاء زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهملات المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصادر
الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فوجدها كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهملات المتأخرين المحكوم فيها على الافراد
مع بيان الكمية اولا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بما يقابلها فالمتعارف للافراد
وهو منشاء التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض احدر بالاعتبار والصق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورات فهي الموضوع
لها هذا وقد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين فح للقائل
ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان التبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات
بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب وان كان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ
وشيد اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها
الماهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ عن معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ
في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والمجمع عليه
فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للاغراض اخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق
للتاكيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة فمجاز
البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر **مسئلة** اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا
في الحكم او السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه
خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيرا واكس
فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعتق رقبة لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا تملك
الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل ههنا ايضا بان الثاني ان تراخى نسخ والا قيد
على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على
ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عندما اتحد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظرا

اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت في التيمم بالمرافق ايضا ثم تخطئة بان الشافعية لايريدون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن ومذهب احمد بن حنبل والمحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد ان المسح في التيمم الى المرافق كما عن ائمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من العراقي ويقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم ان الخلف كالاصل ويرد عليه ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان يقرر ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايضا ارادة الاطلاق بان يراد به بالمطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من اجزاء اليد الا جزئي مسح جزء من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة لبعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيتبع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الموصوف بيان له لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اولى فان ما روى عمار مضطرب في درجته وفي هذا المخلص عن التعارض قلت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين فاشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين يعمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما في قول في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يخص اتفاقا فافهم وفي شرح الشرح هذا مناقشة في المثال وليس هذا من دأب المحصلين والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا كما في اشتر اللحم اقول شيد المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المبهمة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني تقع تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المبهمة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في الاصل وما ذكره في المثال ففيه ان المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي فهو ايضا من باب العام وهذا غير واف فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية والكائن لنفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة ايضا نحو ما جاءني رجل بل رجلان وقد صرح المحقق فيما مر ان النكرة المنفية لغير لا الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المبهمة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع اخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شارح الشرح ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا الاستعمال يكون مجازا لا مهمه لكن ليس ههنا شيء وهو ان النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل لعدم الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقيق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيد يستدعي ان لا ياتي بواحد من افراده الكائنة وان لا ياتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده ياثم فحينئذ لا يمكن العمل بهما فلا بد من الحمل فيه النسخ لما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان ورد لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشائخنا الكرام كاصول الامام فخر الاسلام ونحوها فالاحرى الحمل على ما قلنا ولو كره تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله وان كانا مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد بالمطلق المقيد ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم ذلك فالمعية قرينة البيان كما في التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب والاباحة اذ لا تنازع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ايجاب المقيد تقتضي ثبوت المواخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقا كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات فيحمل
المطلق على المقيد ومن ثمة قال اصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة تلقتها الامة بالقبول فتقييد مطلق
الكتاب بها وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست بحجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر
كذا في التلويح وان جهل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم بالتاخير حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة في شرح البيان
والتقييد للمطلق بها والاظهر المطابق لاصولنا ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل
فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزيا ولو كان المقيد فهو الثابت ويترك العمل بما سواه وهذا مراد
مشايخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل
ان يكون ناسخا له او منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ للمطلق بالزيادة عندنا اي ايجاب للمقيد ورفع للاطلاق
المراد اولا او اي ايجابه فلا يجزئ غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزيا قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص المطلق اي مبين ان المراد بالمطلق اولا هو المقيد لا
من الابتداء وبطريق الاطلاق المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا اولا كما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة يترك
الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتاخر وغيره والثاني ممنوع اذ غير المقيد مفروض
الانتفاء فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول ايضا باطل لان الدليل الصارف يجب وجوده في زمان التكلم به والمقيد معدوم في زمان
الاطلاق فرضا وهذا عدم فانه عدم صفته هي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضي وهو كونه حقيقة وعدم
المانع وهو الدليل الصارف متحققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه وهذا والتقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى
ما يمكن ان يتوهم من ان وجود المقيد ولو متاخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجاز
الى آخر العمر فافهم ولنا ثانيا الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر اما الدلالة
المجازية وان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفعه المقيد
فافهم واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو
جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه قلت في الجواب عن الاول نلتزم ان المطلق المتاخر
ناسخ للمقيد المتقدم كالعام فاذا تاخر عن الخاص نسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف فان قلت هذا منع كما نقل عنكم قال ونقلكم الاتفاق
ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام في اثناء ابانته انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين باية المواريث فصار
الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق ولو سلم اتفاقنا فيه فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة صارفة فيحدث الدلالة المجازية التي هي من الالتزام
فلا يجري فيه الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لا بد من علم المخاطب حين التكلم بالمطلق ولا بد
ايضا من عدم ارادته رفع التقييد به فليس مجرده قرينة بل لا بد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني
واما السلامة فليست ارادته تجوزا فان الرقبة لا تتناول فائتة المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد عرفا والتحقيق ان الرقبة موضوعة في
اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازا لوجوده بوجودها وانتفائه بانتفائها لكن لما كان فائتة المنفعة هالكا معنى لعدم
الانتفاع به فقد اطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف صار للمملوك غير فائتة جنس المنفعة فلا تقييد ليس الامر كما ظن ان الرقبة للعبد

مطلقا فانه مع ولو سلم ان الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية لقرينة واما فيما نحن فيه فيغاير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا اظهر فان المطلق خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع عدم ذكر موجب للتقييد مع ارادته تجهيل للمراد واضلال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد بنسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يطلق التقييد فقال في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا يندفع هذه الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر ما فلا ينافيه الآية فانه نهي عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبار للمسكوت الغير الظاهر واعراض الظاهر والنص المنهي عنه فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان المحصل لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فاخبر بان ما لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه وامثاله فافهم واما اندفاع الثالث فلان الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهو ايضا ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار احدهما قلنا قولكم في الحمل عمل بالدليلين ممنوع بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت انهم ارادوا الان في الحمل عملا بدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تنزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق ساكت عن القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط قلنا اولا التقريب اتم في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ثابت لعدم ورود المقيد فهذا الامر انه لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهليته فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما لما مر فان الاحتياط يقتضي ان يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط لحمله على المقيد واقول ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق تقتضي الوجوب مطلقا سواء وجد في ضمن المقيد او غيره وسببية المقيد تقتضي الوجوب في حال واحد والاحتياط فيما كان الوجوب فيه اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما يعتبر اذا كان محل شبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعا فالقطع لتغيره عما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلا ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله فان التقييد يخرج بعض افراد البدلي والتخصيص يخرج

لبعض الافراد العام المشمولة اجمالا فلو لم يكن احد الاخراجين بيانا بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام متراخ معارض للعام
في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المتراخي نسخ ولبطلانه ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالمقيد اجاب في شرح المختصر بان
في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهرا اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فدفع
لبعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لابد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بانه ليس في
المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا وهو توجيه اليه ما في التحرير انه يبتنى على طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على المطلق
فعنه حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن لحكم كل فرد
واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه لنفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم قيل في حواشي مرزاجان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه
فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول محصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق
فيصلح ناسخا واما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة
من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفه واذا تحقق الفرق فلا مماثلة بينهما
وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا الكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم
لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا لكن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وهو كاف للاتحاد
واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق
في الجواب هو الاول فاحفظه القسم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله اما اذا اتحد والسبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في كفارة القتل
قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يتقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل تجزي
الكافرة ايضا وعند الشافعي يحمل واختلف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهذا هو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي
الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا فيصلح مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في
تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه
قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي معارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية والتعارض في
الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا في التخصيص او تقييد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع التعارض فليس هذا من
اللغة في شيء فتأمل فيه وتذكر ما اسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعي قطعا اذ حاصله انه يعمل بما لا يتناوله القياس ويترك ما يتناوله
بمعارضة دليل اقوى هو القياس ثم لعدله لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا التعارض ولم يعلم التاريخ عندنا واما اذا الحق اصل القياس العام فهنا
القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس قرينة فالتخصيص
والتقييد اذا لغوي فتدبر وقيل يحمل مطلقا الا المعارض كقيدين متضادين نحو اعتق رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق
رقبة مؤمنة عند ثالثة فلا حمل والا لزم ايجاب متضادين لنا ولا اشتراط القياس عدم معارضة نص لا يقيده القياس وههنا المطلق يدل على الاجزاء

مطلقا في هذا المقيد كان او غيره لانه عام بلا فيتساوي ودلالته على كل فرد هذا المقيد كان او غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا المقيد فعارض المطلق القياس فتح
شرطه فيبطل لنفسه ثم في التلويح ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن وجوب المقيد فالقياس فيه القياس ههنا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه
ساقط فقد مرجهه ظاهر فان الوجوب للمطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزي الاتي به في اي واحد كان في ضمن هذا المقيد او غيره لا وجوب شيء من
خصوصياته والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزي غيره من افراد المطلق ولا شك في المنافات فثبت ولا تخبط ولنا ثانيا ان الحكم في الاصل هو عدم اجزاء
غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه اصلا للقياس مثلا نص كفارة القتل انما يوجب ايجاب المؤمنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فلا يصلح هذا اصلا للقياس
ويرد عليه ان الفدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في امثالها فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد لم يشتمل على شيئين احدهما اجزاءه ولا فائدة
في تقييده لان اجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق والآخر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الاصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء
المؤمنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فغير واف فان الفدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب ان يجب في كفارة
الظهار ايضا فلا يجزي غيره البتة فافهم وتامل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب واما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في
كفارة الظهار وغيرها خاصة وهو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون ساتره ومكفره اقوى ولا يلزم منه كون ساتر الذنوب التي دونه على مثل تلك
القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجب الكفارة
لترك التثبت ويجوز ان لا يكون اعظم بل الظاهر ان الافطار في نهار شهر رمضان اعظم من ترك التثبت فان قلت ما قلتم عليكم من ان ساتر القتل
ساتر صغيرة فيجب ان يكون ساتر الكبيرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على اعظميته هذا القتل لقضية الخطأ الوجوب الدية غير صحيح فانه لجبر المقتول
كما اذا اكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع ان لا دية فيه لانه يجبر حق المالك وهذا الكلام متين ان جرى على طريقة منع الاعظمية الا ان يقال
ان القتل لما كان قبيحا في نفسه اعظم القبيح فترك التثبت فيه اليق من اعظم الذنوب الكبائر فتامل فيه الحاملون مطلقا قالوا كلام الله تعالى واحد
فلا يختلف اطلاقا وتقييدا بل يفسر بعضه بعضا فيجب الحمل وهو ليس بشيء وان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف
التعلقات مع انه ينفي النسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم الخامس ما اذا ورد في السبب فيه عليه بقوله وان كان
الاختلاف تقييدا او اطلاقا في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم او بيومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير من كل حر وعبد صغير او كبير كذا في السحاب شرحه
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا
من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في الحاشية فلا حمل للمطلق على المقيد عندنا خلافا للشافعي رح اعلم ان هذا المثال
ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقد مر انه ليس مخصصا فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين
صفة فيحصل له مفهوم مخصص فان قلت يجوز ان يراد بالمطلق ما لا تقييد سواء كان عاما او مطلقا وبالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا يصح هذا الارادة
والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعي رح مع انه ليس كذلك نعم يصح هذا التاويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقا
فلا يلزم منه الا عدم تخصيص فرد من افراد العام وهو مؤكد لما سبق فتامل فقد ظهر انه لا الجاء في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهي
زيادة الاعتناء بشان المسلم اذ انه اخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواقع المفهوم فتدبر لنا الاعتبار فانه
في القار المطلق على اطلاقه ليحصل الواجب مع السبب المطلق والمقيد ولنا عدم المنافاة بين سببية المطلق والمقيد فقد يكون للشيء اسباب شتى وتقتضي

الحمل انما يجب للمنافاة واذا انتفى بقي الدوران على الحقيقة اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا يمتنع الاحتياج الى القيد كان المطلق غير
تام في السببية فلا يقتضي الى الوجوب هذا خلف فتمامية المطلق تنافي سببية المقيد فانقلب عدم الجزء سببا تاما لعدم المركب كذا عدم الجزئين فلم يمنع تمامية الاول
سببية الثاني قال ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزئين لان العلة للعدم حقيقة عدم علة الوجود وههنا قد ران الاقليسا علتين حقيقيتين حتى يمنع سببية
احدهما للآخر ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال المذكور فان المراد عن كل حر وعبد انما المقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين مقتضي
سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم فان الحكم في العام على الافراد ولا تزاحم في الاسباب فليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا
الايراد متوجه الى المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر والحق ان يحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد منه
ذلك فانه ممتنع لانه لغو القيد بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتمل عليه فسببية لاشتماله على السبب حقيقة وبينهما بون
بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان
اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

فصل في الامر

هذا اللفظ اي لفظ الامر المركب
من ا م ر حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما احترز به عن الفعل بكسر الفاء وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع
لمشترك بينهما فهو متواطئ وهو احدهما الدائر بين الفعل والقول المخصوص او الفعل الاعم من اللساني وغيره كما قيل لدخول النهي في الامر والاخبار وسائر
الالفاظ ولم يقل به احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا ورد بان استعمال الاعم في الفرد ليس من المجاز في شيء
وكذا القول ان اطلاق الاعم على الاخص له وجهين احدهما ان يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا اشتباه في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص
بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا اشتباه في كون هذا الاطلاق مجازيا واذا تمهد هذا فالقول بلزوم تجوز لفظ الامر المستعمل في القول المخصوص
وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتامل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند الاطلاق من دون
قرينة فليس المشترك والا لتبادر المطلق لا المخصوص ولا المشترك موضوع لهما هما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الآخر او لم يتبادر
شيء فيبنى على اختلاف الرائين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى لنفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا
والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الآخر ايضا على الراي الاول او لم يتبادر شيء على الراي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الراي
الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رايه لم يتبادر شيء فتامل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان
مشتركا بينهما لكانا متساويين في التبادر وعدمه لتساويهما بالنسبة الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنييه خطورا
عند عدم القرينة او لم يتبادر شيء ارادة بناء على عدم عموم المشترك ورد في حواشي ميرزا جان بان التبادر خطورا ليس من علامة الحقيقة لتقدم
سبق فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيهما وانما خطوراتها اول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم
مطابقة لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول والخطور للجزء واللازم كالملكة بالواسطة وان كان التحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس
اذ المراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعلة له وقد حقق في محله فالرد مردود ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك او
لم يتبادر شيء ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وبدلا ارادة كما يشهد بيان
اهل اللغة لم يعرضوا الكلام عنه وهم لا يعرفون المجازاة فتدبر واستدل على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة

في القول قطعا واذا كان مشتركا فيحمل بالقرينة وعورض بالمجاز فانه محل لفهم المراد ايضا فيلزم ان لايكون مجازا فيه وقد تقدم الترجيح ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل لم يلتفت لبطلان القول به ضروريا فانتهض لابطال الاشتراك اللفظي فافهم ويستدل ثانيا بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر او آمر وآكل ماكل ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما تم لو كان الامر بمعنى الفعل مصدرا وهو ممنوع لجواز ان يوضع له على انه شيء لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لفكر فيه فتدبر وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث انه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار انه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع للشيء المطلق الشامل للفعل وليشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب اظهر وقال في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والا فكالقارورة لا يجري فيه الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار وفيه مافيه اما اولا فلانه شك في الاشتقاق وعدمه مع ان العدم مقطوع واما ثانيا فلان جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية واما ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمانع في امر وآمر فانه كاكل وآكل كذا قيل والجواب عن الاول فلانه تنزل لا انه شك وعن الثاني ان التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج ماخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وظاهر ان المانع في القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الاصل في جامدية الجامدية المطلق وبه اندفع الثالث ايضا مع ان الكلام على السند فتدبر ويستدل ثالثا بلزوم اتحاد الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امور وفي القول اوامر واشكل عليه بان فواعل ليس من ابنية جمع فعل لذا قيل انه جمع آمرة وقيل انه افاعل جمع امر كالاكالب والاكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور ودون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز ثم دل على انه غير مشروط ما لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اندر ندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه امورا وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق ان التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء اقول وذلك ان المعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد يختلف اما الملازمة فلان لزوم خلو اللفظ على ذلك التقدير عن معنى وضع له استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه اولا فان الامور جمعه كذلك اي ليس له معنى وضع والاصح استعماله في القول حقيقة لانه فقط موضوع له لكن والاستعمال فيه حقيقة ثم اكده وقال كيف وهذا الجمع ليس من اللغة بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو اختراع البتة فاذ ثبت لزم خلو اللفظ عن معنى وضع وهو ممتنع وان عاند كون اللفظ مجازا من غير حقيقة لانه من اي شيء نقل الى غير الموضوع له لزم كون الامر حقيقة في الفعل ايضا فتدبر وهذا غير واف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في ان يقول الواضع وضعت لفظ الامر للقول المخصوص واوامر للجماعة وامور للجماعة من الاشياء وقد صرح الصدر ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا عرف الايراد الاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي مغايرا له باعتبار الحقيقي ممنوع كيف قاعدة التغايب في التثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازي وبان ذلك ايضا ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر بالمنع بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة وثبت من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر فاقلوا الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لهما اي القول والفعل والاصل الحقيقة فيحمل عليهما وهو الاشتراك ورد لما بعدهم جوابا بان الاصل عدم الاشتراك وكما ان المعترض بانه اطلق لهما على السواء والا لما تعرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

ودفعا الترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب فالمتواطي قالوا كل من القول والفعل امر ان اشتراكا في عام فيجعل اللفظ المستعمل فيهما دفعا للاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل قلنا القول بالتواطؤ قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور هذا القول فلا تردد في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان الحمل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم تم الامر اقتضاء فعل حتما خرج به الندب استعلاء واورد عليه لا شترك نوعا فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء المامر به ان لا تكليف الا بالفعل وان الكف في باب النهي وشخصا فان شخصه مقتضى للفعل المنهي تركه واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدء الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدء بل لفعل آخر هو الكف وكذا الاشترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدء الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاءه مقصودا اوليا وفي لاتترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه اولا وبالذات الخ لكن يبقى ههنا شيء لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كف عن الزنا وبين لا تقربوا الزنى في ان المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به النفي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا بالذات دون الثاني تحكم فتدبر والضعف ثم ان البعض زاد وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى التحقيق لا يتوجه اليه السوال عن الاصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو اكفف واجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو اكفف انما يدل على الاقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هو لاقتضاء طلب للفعل فافهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشائخ الماتريدية والآمدي من الاشعرية وصححه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا هو رأي ابي الحسين من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامر الاعلى يعني لو قال الادني للاعلى امرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبر الما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب ٭ عند المعتزلة يجب العلو في الامر والا كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه ٭ عند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط هذا اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حافتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لما اخذه الدهشة لما رأى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تغني من الحق فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة مالان للعلم ودرجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون انما سألهم عن امر يوجب افحام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هو شأنهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيا زعموه فحا مسكتا وللجاهل المكابر ولو في نفس الامر لا وجه للعلو اصلا وتصاري الامر استعلاء محمول على فرعون اياهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة يعني ان المجرد مستعمل في معنى المفاعلة او مجاز من الاشارة ابتداء ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل ولا ضرورة ههنا في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم ونظيره قوله اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في الحاشية امرتك امرا جازما فعصيتني

فاصبحت مسلوب الامارة ناويا فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا الحسين على يزيد ابن المهلب مع انهما استعمل لفظ الامر والحقيقة على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فاسر فاشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتل معاوية فاطلقه ثم خرج واراد الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من وجهين احدهما من اخذ مشتق المحدود ومن المامور والمامور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر اجيب اولا بان علمنا الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما يتضمنه الكلام فهو المامور به وفعل مضمونه هو طاعة ثم توقف الامر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المامور به ولا فهم الطاعة ابعد وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور على ما هو قطعا كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام و المقصود معرفته بالكنه او بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه هو المخاطب بالكلام وكذا المامور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيانا بالمضمون فاخذت هذه الاشياء المعلومة بالوجه المذكور في الحد او الرسم وخرج الحاصل ان الامر الكلام المقتضي اتيان المخاطب به فلا ايراد اصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان المندوب مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا فان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده فحينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ان الموقوف عليه ثمة كان الامر بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول انك اخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج ولا يصح الحدية وههنا قد اخذ المامور والمامور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه عن الحدية كما في حد احد المتضايفين فانه لا بد فيه من اخذ المضايف الاخر فانه لا يلزم ان يعتبر الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم واجيب ثالثا بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالحد وهو الحصولي والموقوف عليه هذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الادراك ورد هذا الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي حضوره لانه اي التعريف تحصيل صورة عن صورة متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولهذا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا حصول فيه اصلا فتفكر ثم هو منقوض طردا بمثل افعل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور به الا ان يخص الامر النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضي بل وارد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فليس مقتضيا للفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا لطاعة المامور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط ما التزم كونه امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر وقال جمهور المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل واورد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس امرا وورد قول الحاكي والمبلغ والامر الادنى للاعلى استعلاء فانها اوامر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الاعلى واجيب بان المراد افعل حقيقة وفي التهديد ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امره فان القران ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه واله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره تعالى وهو القائل حقيقة والامر الادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امرا لغة بل عرفا فلا باس بخروجه اقول او يقال الادنى اعم حقيقة او ادعاء وفي امر الادنى للاعلى علو الادنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم صيغة الامر ارادة الفعل وارد بان الممهد لعذره في ضرب عبده

ف الا ان يخص الامر بالنفسي

وفي بعض النسخ المهدر اسمي من هدده غيره وعلى هذا قوله بعذره يتعلق بقوله يأمر عبده بالفعل ولا يريد اتيانه به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى ان ما يحكي مثله في الطلب فانه يامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا ليس امرا حقيقيا بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والتفرقة بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عنده الخصم فانه فسر الارادة بما لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا التعلق بهذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة تكوينية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في القديمة بحيثها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتصارها مع الرضا واعطاء المشية وهي لا تستلزم المراد قطعا ونعلم ارادة هذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من اهل السنة رحمهم الله تعالى وخذل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاندفع ما قرروا وقررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل ابو اسحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مامور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث بعدم قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء الله ولا حنث فثبت الامر بدون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه انه اما اولا فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فما حلف فلا حنث لاجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة العقلية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقته ترجع الى ما قررنا

مسـئلة صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداؤد الظاهري واتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والاضاع الشرط المذكور من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان يضر بالمسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب نحو ما روى الشيخان عن عمر بن ابي سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد كيف لا والنبي طلب من صبي غير مكلف مطلقا على ان في كلهم اسطاق والفرق ان الندب للثواب الآخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستجلب الثواب وهو لا ينافي … التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا والاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل … للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض … في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا … الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا … قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا … معارضة على الاباحة قبل الاباحة يكون … بخلاف الامتنان وبعضهم عمم باقلم بعده الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا للذين اعتدوا في السبت من اليهود بصيد الحيتان مكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا ويختص بما اذا عطف النفي عليه وهذا لدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بامر جار ان الصبح صار من مستبعداته مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي

وما الاصباح منك بامثل الشرطي نحو ذلك الفعل حال كون الفاعل متعذرا الاصباح نور رفع منه الفرق وقد ادرج في التمني ايضا الاحتقار نحو قوله تعالى
حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا بالسحرة والمقصود منه الاحتقار وذلك قد يكون بالتعجيز والاعتقاد
من وطلبا ان يفعل فعلا او الا على الحقارة ودون الا بانه فانه لا يكون الا بالفعل التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التسخير وقد ادرجه بعضهم في التكوين التسخير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت اي مختار في الفعل وقت زوال الحياء وقد ادرج بعضهم بعضها في البعض وقد اشرنا اليه **مسئلة** صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في
الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فانه قوله الآخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو
انه للتحريم وهو تحكم فان كلاهما صيغتان طالبتان فكون احدهما للتحتم دون الآخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة مقدم من جلب المنفعة فامر
عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة ولا ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين بطلب التحتم دون الاخرى وقد يدفع بان هذا
بالاستقراء على نمط واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي
وقيل هي موضوعة لمشترك بينهما وهو الاقتضاء كما ان اورد باورد وروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري لايهما وضع وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه لم يتيقن ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب والاباحة ايضا لكنه متردد في انه لايهما وبعضهم نقلوا انه متردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج
عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه متردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين نفى الامام فخر الاسلام قدس
سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف فانه يتوقف في النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في
التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن في انه لطلب الفعل وفي النهي
التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهداد في دفعه ان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب فالمتوقف في انه لطلب الفعل ولطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتعجيز ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك فالازم عدم الفرق بين الامر والنهي
فتامل وقيل امر الله تعالى للوجوب وامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة في الاباحة وقيل هي مشتركة بين الثلاثة من الوجوب والندب
والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينها وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك اولا ونسب الى المرتضى من الشيعة
ايضا وقال الشيعة ايضا هي مشتركة بين الاربعة الثلاثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد يزاد عليها ويتعرض لنا اولا استدلال
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انه له فان قيل لعله اي الاستدلال
المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استدلالهم بكثير منها للندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم
الى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي مفيد للظن وايضا الاجماع احادي فلا يفيد
القطع الجواب لا نسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادة بانهم اتفقوا على ان التبادر منها الوجوب حاصل بالتكرار مع ملاحظة مستندا للاتهم بالاوامر
وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتحدي بالآيات والاشياء وليس نقلا احاديا بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد
القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فظن في اللغة ويكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظن في الاصول فيكفي هذا

الظن والا لتعذر العمل باكثر الظواهر لانه المقدور فيها فان قلت فاذن كيف ثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن اخرى دالة على ان هذه الاوامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا لتاكيد المنع نبه عليه فالمراد بالامر اسجدوا الآدم وعن القرينة ولولا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الانكار اذ لا انكار في ترك غير الواجب لان في تركه يحتمل غير الوجوب فان قلت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية او مقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور فانه احتمال بعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم على ترك الركوع ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة للذم لا لاشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منه ايجاب الحذر اذ لا معنى للندب فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان يكون هذا اللفظ للوجوب وهو ممنوع فان بني على ان الامر للوجوب وارد عليه منع اثبات كونه للوجوب من غير تبادر على ان وضعه للوجوب اولا فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب وهو اي وجوب الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز ان يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام ايضا في كل حكم من الاحكام قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مرادا اي حمله على مخالف المراد بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقاد بان يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا لصارف واذ ليس فليس لقيل امره مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي يفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر ندبية ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما مر من الدليلين انما يفيدان وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداد بانه للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بانه ان كان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفته بناء على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستغراق ففي الجنس ويتبادر عن الآية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايضا ما اورد انه يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر واو فيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال اورده مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فحاصل معنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداد ان الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد لو جاز الامر ليس الا الطلب الحتمي وقد اجمع على ان صيغة افعل لعرفي للوجوب تمهل فيه ما لا صار فا واستدل اولا بان

تارك المأمور به عاص ودليل قوله تعالى حكاية عن موسى أفعصيت أمري تمامها اخلفني يا هرون اي اخلفني في قومي قاله حين اراد الذهاب الى الطور لاخذ التورية كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك المأمور به متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير بما حاصله ان الامر مجهدية والاسلم تجرد الامر عن القرينة وهي ان اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ احكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملئكة لا يعصون الله ما امرهم قلنا ان تم الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقد يمنع استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل عاص متوعد مستندا بان المراد ومن يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتأبيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل اذ عاره والاولى في اثبات الكبرى التمسك على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد هذا وعليه ما مر فان غاية ما لزم ان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد نقلوا انه يعني ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكرنا فتارك المندوب متوعد هف وهذا التناقض الا ان يقال تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص فالحاصل التقييد في الصغرى وحينئذ فيه ان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب لا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض ان بين مفهومي الدعويين تنافيا بل ان هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هي ان كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المص و الدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاءه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما وانتفاء الندب للفرق بين اسقني وندبتك ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في الاول نفي الترك ودون الثاني فعلم انه فرق بينهما وفيه ان الخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه ولو سلم الفرق فيكونه اي ندبتك ان تسقيني نصا في الندب غير محتمل للوجوب وعدمه اي عدم كون اسقني نصا فيه فانه يحتمل الانصراف عنه بصارف فحل وايضا لا يتمشى الدليل الا الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اريد ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان اريد ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف الاصل اذ الخصوص دخل في الافادة فهو اولى اتجه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في مادة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان احوط واشمل فافهم اقول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث الفرق بين المذكورين تم لدل على نفي المعنوي ايضا اذ لا ذم في المرجح المطلق ويذم في اسقني فتدبر قائلوا الندب قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيتنا والوجوب ينافيه و بعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح ايضا مردود الى المشيئة الا ان يقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي ثم يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فاتوا ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة للندب وانما يلزم ان الطلب الحتمي للندب فتدبر وقالوا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعلي والاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فكذا الامر اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان يصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فغير ثابت ولو سلم فلا يعارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فانفهمت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به واما انفهام الصحابة فلم يثبت الا في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن الاعلى الذي له ولاية الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وصحبه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام متكلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما فيه كيف ولم يثبت نقل من الواضع في وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز تم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع واما كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فاي حجة في حسبانهم كما عرفت فافهم فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم ان يكون للطلب متضرعا وهو غلط وبهذا اندفع ان الامر في هذا المنع سهل فان لهم ان يقولوا انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للوجوب ووجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل لمطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلاف فافهم وفي المنهاج لا نسلم ان السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان الدعاء بحره والطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب اصلا في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر في الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا تحقق الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب حينئذ والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد من الحرج في الترك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك اذا قرر كلامهم كذا واعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول اندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا مدخل له في معرفة الاوضاع واما النقل فالآحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد لو وجد لما وقع الاختلاف فيه والغ بان الاختلاف ح بيننا واذا بطل التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في الاول الثاني من الاشعري قلنا اولا

لا نسلم ان العقل لا مدخل له غير ان العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون فيه استقلال في المعرفة فالثلاث استقلال العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواترا واحاد وكلاهما باطلان فيه لا توجه لهذا المنع قلت لو اريد بالنقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الاخر فانا نعترضه بان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالنقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى وح يقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا انه احاد وسلمنا انه لا علم بل يكفي الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا ان النقل متواتر كيف لا تواترا سند للاقاويل العلماء تواترا فيما ما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما يتحقق لاحقا والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلاف مثل القاضي والاشعري فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون تهافتا وما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل متفتشون بمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في السبب ممنوع لان التواتر انما كان متفاوتا لكثرة المطالعة لا فتيتهم ولو ارتجتهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتا فمن اكثر مطالعة اقتفيتهم ورواياتهم علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر مسئلة الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو الحكم عرف بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب معنا لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا له بالطريق الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والامدي وابو اسحاق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب صفة الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك وامره تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين فحاصل المسئلة الامر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا اي لطلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الالزام عقلا وهو الله تعالى ... له ... او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له ولاية يمكن بالالزام ... اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فيما مغائران للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وحكى الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتغير ... المعنى ... الاباحة ... ما ... انه يقال اي غير مامور بالنقل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه وجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغائر لان الوجوب يتضمنه وهذا صحيح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيها لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا ما مباينان الوجوب ولا تصادق بينهما فاين البعضية وكذا تحير العلماء الاعلام ... في بيان تحقيق محل الخلاف لفظ الاحرام والى محل ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كما عرا المندوب مامور به ام لا وروا بانه لم يقل احد بان المباح مامور به الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عند اهل ... الذي ... بالبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو مختار منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب مامورا به حقيقة وايضا لا يرضا عدا الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولها اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يدفع المجاز لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه فهذا لا يدفع المجاز مطلقا الا ان كل مجاز وضع بازاء معنى مجازي مع القرينة كما هو

وللمجادل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والاخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيها كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة ح ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له ح فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له اي الخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزء الموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غيرا على ما حقق في الكلام و المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على الاخر لاجل وصف جامع او حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فللامر حال كونه مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والترك وثبوت ما به المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عندي وارد عليه لوجوه الاول ما اشار اليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل في التوضيح انه دقيق وبالجملة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت صحة نفي الامرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الندب او الاباحة وههنا لم يرد ابل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يراد ان بخصوصهما وان فرض استعماله في موضعهما بحيث لا يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا انه تسامح على ما هو داب المشائخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه ينتفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتما وجوبا وعبر عنه بالامر لانه هو حقيقة النقل ليس مامورا وواجبا اي متعلق افعل مستعمل في الحقيقي فح انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره عن نفسه الثاني وحاصل دليله ان الصيغ الواردة في محال الندب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها مذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ايضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بعد النزاع حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فانه يا تيهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام اخر هو انه حب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يمكن سلب الجزئية شرطا في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يمنع الا الا ان يثبت المنع من اللغة لهذا النوع من التجوز ولم يثبت الى الآن فقائل دليل هذا الجواب انما نازع وحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة في محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لانه ينكر [illegible] طلبا فتدبر قال بعض المتاخرين الذي [illegible] السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلثة ليست متباينة بالذات وانه التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه عرض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب

ومن جهة المصنف انه لا يستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة
حتى صار في العرف للطلب فكان ان سمي الاباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فانا سلمنا ان الاحكام الثلثة متغايرة
اعتبارا لكن صيغة الامر لاي شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به متغايرا لهما فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل
في غير ما وضع له وان كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم
يكن موضوعا للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام وقد اعترف بالقصور
عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتامل الصادق والانتظار الفائق ومن الله الاعتصام **مسئلة** صيغة الامر
الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا
للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في
المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر وقيل الامر بعد الحظر لما طرأ عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب للاكثر غلبتها اي الاباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اي الحقيقة
اللغوية لانه اي الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها في صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن
لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكرة الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا الاباحة الى غير ذلك من الامثلة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وما قيل في الجواب الاباحة
فيها لدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اي لانتفاعنا فان الاصطياد مثلا انما شرع لنا كله وتلذذنا بأكله مثلا فلا ينقلب علينا اي
لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ سقوطه وهم حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
لفقدان الدليل على القائم المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي لا يثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الامثلة قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو منع حدوث العرف
استند بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءته فاطمة
بنت حبيش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض
فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمقصود فاذ ورد فيهما الامر بعد
النهي للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الاباحة الموجبة للعرف فالامر رجع الى الاعتبار فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة
ولا مانع عنه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب ومقتض للاباحة قلنا ابن العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا قالوا
لو كان كذلك اي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لامتنع التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يلوان التصريح بخلاف الظاهر
قد يغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر وقيل نعم يمنع بطلان اللازم كيف
والتصريح يراه مغيرا وليس الا المنافاة الظاهر فتدبر مسألة صيغة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فبراءة المامور بالمرة اي باتيان الفعل مرة وتحتمل
التكرار بطريق احتمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزوم العدد واختاره الامام الرازي والآمدي وكلاهما من الشافعية
ثم الظاهر من قوله عندنا يقتضي ان هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صح وقال عندنا واليه يشعر
المصنف انه لا يحتمل العدد عندنا الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف
اياه بانه يابى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر وفانه لا يجب مطابقته كلا منا لكلام الحنفية وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم
مدة العمران امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا تحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشائخنا عنهم وما حكي عنه بعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل بالتوقف في استعمالها في المرة والتكرار للاشتراك
بينهما او يحتمل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في [illegible] لنا اولا اجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا على الطلب
في الاستقبال من المامور وخصوص المطلب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو لطلب
الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمل في الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في [illegible] في الاستقبال بل الصيغة عند بعض
المرة فالحصر كما [illegible] ولما اراد به منع الاجماع والا فلا مساغ ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه يجوز ان الامر ماخوذ من المصدر
المفرد الدال على الوحدة لقوله تعالى وانتظر فانه سيجيء ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب
والمادة للطبيعة فالامر انما يدل على طلب الطبيعة فاذا اتى المامور بفرد واحد فانقطع الطلب ولغوا الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا ايقاع
بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون المكرر مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار وما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح
لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بايابي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس الا ما يندرج معناه في مفهوم الفعل وقد
ثبت اجماع اهل العربية على ان المندرج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة
وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما اورد على التحرير من انه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل
بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم قيدوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء ويجيء
انتفاؤه ان شاء الله تعالى ولنا ثانيا صح افعل مرة او مرات فيكون لفعل ما من المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع
فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تاكيدا وبالمرات تجوزا
قال وحمله على التاكيد وعلى التجوز خلاف الظاهر فان التاسيس هو الاصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال التقييد
لا يثبت ظهوره بل يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ومحتملا للمرات وفيه ان في هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
البعض بهذا من كونه حقيقة في المطلق الا ولا ايراد الا احتمال الحقيقة حال التقييد بها لا يمنع خصوصية حال الاطلاق في احدهما وبه اندفع ظاهر
[illegible] الاصل وقد يقال هذا الدليل منقوض بافعل مرة او مرات على المذهب الاشهر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار فحمل الامر مرة على التجوز ومرة على التاكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الامر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمتنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد عرفت ان التجوز على هذا النحو لا يجوز فتامل وتمسك اصحاب التكرار قالوا ولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع انها مامورات انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وهو اي الغير الموجب للتكرار تكرر السبب وهو الوقت في الصلوة فتكرره ظاهر وفي الزكوة بسبب النصاب وهو والحكم يكن يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو يتكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل انما وجب العمر مرة واحدة فتامل فان فيه ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي مدة العمر فوجب في الامر لانهما طلب محكمها واحد الجواب اولا قول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه اي القائل بالتكرار في النهي الا على المستوي بينهما والحق انه لا ورود ولهذا لان له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس بمقصود الجدل والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر عن الانتفاء الاستمرار لان الاتفاقي ونحن لا يعد انتفاء للحقيقة اذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين بعيد وجود الحقيقة عرفا ولغة واذ في الامر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والآخر للكف وحاصله ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بينهما فانهم ربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في الامر مانع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للاكف لحق المنهيات الاخر اذ التروك يجتمع لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزوم التكرار دون الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم نسخه اي انتفاء التكليف بعده والا يرا معه لانه متاخر رافع للتكرار ومعه اي مع تقديره وفيه ان اريد انتفاؤه بالكلية فلا نسلم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا تجويز في التراسه وان اريد انتساخه في الجملة وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه وفيه ان الكلام في الدلالة الى الارادة والاولى لا ينافي التناسخ غاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ادعيتم نافعا للمنع كذا في التحرير فوليا على انه يتم في الافعال المتضادة فقط دون غيرها من الافعال وهم قالوا انه اعتبر التكرار في المتن والافعال المتضادة لم يكن التكرار فيه عندهم خارج عن النزاع ولك ان تدفعهما الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها خالية عن فتامل والثاني بان العينية ووضعها بمعنى تحصيل القياس لغة بان يجعل كل لفظ على ما يماثله في الصيغة والدلالة على الحكم

دلالة صيغته تأمل لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا بما اجاب به كما في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في ما ليس ايضا له ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثانيا الامر نهي عن جميع اضداده كما مر في الاحكام وهو اي النهي يستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المامور به فلو جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي مستوعب بل استيفاء النهي بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الامر فالاستدلال به دوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المصنف بان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فمعرفته دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي له دوام بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه مفوتا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اذا ادى مرة فلم يبق امر حتى يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شيء ورد النسخ وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نسلم تكرار الامر بتقييد الدوام والتكرار وبتكرر سبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فان كان الوجوب مكررا بتكرر العلة او ثابتا للتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الاتي وانما ينتسخ من غيره فقد دريت ان القول بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل والمحصول مجيبا وروده اي ورود النسخ قرينة للتكرار اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ ونسخ اذا هو متحقق دال على انه قد يتكرر من خارج فتدبر قالوا خامسا المرة قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نسلم دلالة الامتثال بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا لانه انما هو فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ايضا المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى نداء انه يلغو المرة الثانية هذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على انه مفهومه لا يحتمل التكرار والا صح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق العربدة المرة فتذكره وسيجيء ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة

في [illegible] بالرد عليه فالتطويل فيه في حواشي مرزا جان فيه نظر اذ المرة يحصل في ضمن التكرار فيصح الامتثال به فان الفعل الصادر عن المامور في
[illegible] الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم يكن مطلقة
لم يصح الامتثال الا بفرد معين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينهما كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه تحكم اقول اراد
بالمرة ما يضاد التكرار ولم يضم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تنضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في
المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فالفرق واضح وبذلك قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الامتثال بها وانه لم يكن من
الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسؤال سراقة احجنا هذا لعامنا ام لابد والحق ان هذا سؤال اقرع
ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان
تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدرر المنثورة واما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى
مسلم عن الامام محمد الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن مالك ابن جعشم العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم اصابعه واحدة في اخرى فقال دخلت العمرة
في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل للاشتراك لفظا بانه لولاه لما اشتبه عليه ولما تسائل او يستدل به للاشتراك معنى بان السؤال كان لتعيين
احد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المص وكل محتمل بحسب الظاهر
وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم راى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وهذا ايضا من بعيد فاعرض
عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشهر الحج سبب ام لا فسأل
فالقوم محجوجون مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام وروي برواية السنن ان قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر مسئلة صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد وهذا عند الحنفية خلافا للشافعي لم يعرف اكثر مشايخنا هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة
التكرار مسئلة مستقلة وتعقب عليه في التحرير بان الطلاقات الكثيرة قد يكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مستبدة ولعله لهذا
افرده ويؤيد هذا ان التكرار اتيان المامور به مرة بعد اخرى والعدد تعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة
مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والعدد قد يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خطاء ثم ان
المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وتشيد ركانه بعض [illegible] في محكم الاصول التعدد متفرع على التكرار
[illegible] مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء يتكرر سبب وان كان التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد لا اعتبار مشايخ
الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا ايراد عليه فتدبر لان ضرب مثلا مصدره ضرب لانه
مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو مصدر منكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل فهي ليست
[illegible] للحقيقة من حيث هي والا لصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان المراد الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل
العدد والحاصل هذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والى هذا
ولذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد عرفت بانه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتأكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل اصلا فتأمل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقائه بمعناه المطابقي في ضمن الفعل كيف ولفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن ان يقال ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر بمعناه المطابقي مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال ايضا لا يكون الا بالاتيان [illegible] بالواحد ويلغو الآخر فان الاتيان بالواحد يصدق انه اتى بالحقيقة المطلوبة اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الامتثال بالاول ويلغو ما بعده الثاني واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان كونه [illegible] مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطليق وهو المبدأ ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العربية متفقون على ان المبدأ المأخوذ لا يكون الا لا بشرط فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقية فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس وهي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك وطلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس اما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر يحتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخر فهي ايضا بعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد [illegible] او الثنتان فان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركته فيه كذلك الاثنان ايضا واحد بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس فانها جنس واحدة واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كل مجموع شيئين يكون واحدا بل لا بد من ان يجعل الشارع احكاما تترتب على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع له احكام غير احكام الآحاد فانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وحرمة المحل من محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الآحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الا احكام الآحاد ما وحدة ولا يقال جمعوها انه واحد عرفا وشرعا فافهم وللشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء الاعيان فاسماء المعاني يطلق على الكثير ايضا كما في بعض اسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل والطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين فكذلك الاسم فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا هذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انها صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذ لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام ثم قعد ثم قام فلا يقال انه قيام بل انهما قيامان كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو يأبى [illegible] يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

فيلزم صحة نية الثلث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان ياتي بالفتح والقيل لو لم يحتمل الامر العدد لم يصح تفسيره به اي بالعدد ومثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره بالثنتين فقد قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير فان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد التقييد بالثنتين لا جرد عن الوحدة واريد الجنس وقيد به واما اذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان الثنتين ليس مدلولا حقيقة ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الآخر فلو ماتت قبله لم يقع شيء وهذا يتاتى على ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد مغير لمعنى لا ان المطلق يدل على الاطلاق والمقيد يدل على معنى آخر **فرع** لو حلف لا يشرب ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات فيشرب ما شاء ولا يحنث لورود النفي على المجموع ولم يشرب العشرة ولو نوى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما قالوا وفيه ما فيه ووجهه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي ان يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في السلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شيء عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا بمصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما ما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها بمصاديق كثيرة وايضا لا يكفي الصدق عند العقل بل لا بد من الصدق عرفا ولغة ولا شك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والا مكابرة فتدبر **مسئلة** صيغة الامر المعلق بشرط او صفة قيل موضوعة للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط او الصفة اولا وقيل ليس الامر المعلق له اي للتكرار مطلقا فما كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق فلم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكررها غلط ولا يصح لنا يط مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان علة او مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المص انتفى الاجماع قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكري القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان هيئة للطلب فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان كلما فلا يفهم منه التكرار فانه اجمع على انه ليس كلما واما التكرر بالعلة المعلق عليها فلضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف فان المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والقيل ان مراد من قال انه بالصيغة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تخلف عن الدال قلت فح آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور انها نافين للتكرار باعتبار الصيغة انها غير موضوعة له فافهم فان قلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لاجل العلية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار عليته للطلاق قلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية في السرقة الثالثة يد السارق اليسرى مع ان السرقة الموجبة للقطع وجلد رامي الزنا ابدا ما زنى بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان كليهما علة قلنا السرقة علة القطع يد واحد اذ اليدان لا تقطعان بسرقة واحدة اجماعا وبعده ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق

ويد السارقة فانه يوجب الا به قطع جميع ايدي كل من تملك اليد بل اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع
ايضا وبه جرت السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة بسرقة فات المحل للقطع فاي شئ يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق
لا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فالقاتل فلم يقطع الرجل في السرقة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير او الاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق
بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرر في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرر ولا ينفعكم
هذا ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تامل فتامل منكر والتكرر في العلة قالوا التكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدله فاذا تعدد وكذلك وجب تعدد
المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد وقلنا التكرر يكون باعتبار الوجود لا الماهية والعلة الحقيقية كلما وجدت وجد والشرط
فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد والشرط انما هو باعتبار الماهية فان التعدد ماهية الشرط لتعدد المشروط قطعا فتدبر مسئلة
القائلون بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فاما اي فيقولون
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد لعلك قد علمت ان الموسع يجوز فيه التاخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد بوقت كالامر
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عامدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري والقضاء لما عدم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب
للفعل في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزي الى الشافعي واصحابه وقال ابن [illegible]
لم ينقل من الشافعي وابي حنيفة نص عليه وانما فرعوا على ما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي [illegible] وجب
الفور فيأثم بالتاخير وعزي الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابي يوسف والامام محمد [illegible]
في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فزعم ان الامر عند ابي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد للتراخي بمعنى الطلب المطلق [illegible]
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتاخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبني [illegible]
وجه ابي يوسف ان الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتاخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها [illegible]
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التاخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما [illegible]
الشهادة وبالتاخير الى السنة الثانية فهل اقبل قبل ادائه في السنة الثانية او لا فقد بر واختاره السكاكي والقاضي ابو بكر [illegible]
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور [illegible]
فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فلعله يأثم ان بادر [illegible]
من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان [illegible]
موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره قوجب كونه قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء [illegible] الاجماع [illegible]

او لا استلزامي للفور والاو والامر كلهما على منوال واحد في الدلالة لكونها للطلبية قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل يفهم بالقرينة وهي طلب السقي عند الحاجة وتحقق بالعطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشي يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر يقاس عليه الحاقا له بالاعم الاغلب في الاخبارات والانشاءات والجواب اولا اقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا واتباعه فلا نسلم ان كل مخبر ومنشي يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما قصد تحصيل معنى قضية هاشاعا وقد صرح هو ان حقيقة المطلق عرفا هي الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال ولا يقصد بالمخبر بل المنفي مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهذا السند جيد والجواب ثانيا لما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول اقول مراد المتمسك زمان تعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا او المخبر والمنشي يقصد ان وقوع متعلقهما فيه فكذا متعلق الامر وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع القيس حاصل الدليل الحاق الامر بسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق ليس قياسا بل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة عند المتتبع فههنا لا بد من تتبع الانواع الانشاء والاخبار مع وجود الامر وعدم تتبعه لا استقراء بل هناك استقراء لبعض الانواع وقياس الامر عليها فما تم الا القياس والجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال لا يطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال اما فورا كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس مراده بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهو الحال العرفي فالفور داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره هذا القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع من اهل العربية والفور ليس الا اوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور فتدبر ثم اجيب اولا قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان يكون الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة كالحال لا تقرب فجعل الامر له مجازا بتقدير الامكان لم يبعد كما قيل في الحال المعمول في الفعل فان اصلها ان يكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم فيكون قريبا قالوا ثالثا النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضا ولا يلزم ارتفاع النقيضين وقد تقدم مثله في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المبادرة الى السجود فهو للفور والا لما ذم ولو امر على نحو واحد فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقا بل مقيدا لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين هذا الكلام يجري في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وههنا مقيد بالفور فلا يرد فتدبر وقالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فاما الى وقت معين ولا دليل عليه او الى آخر الوقت المعين كبر السن قال في كبر السن لا يتعين اذ اكم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن موخرا فلا يصلح الكبر معينا للتاخير او الى آخر مدة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا والحل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر مدة الامكان دون التفويض اليه بان ياتي في اي زمان من مدة العمر فتدبر فائدة اعلم في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التاخير في الحج مع الاثم بالتفويت في العمر بانه اذا سئل سائل وقال قد وجب علي الحج فهل لي التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فانقلنا نعم فلم ياثم بالموت

مع التفويت وان قلنا لا يحل لزم الفور وان قلنا انكان في علم الله موتك فالتاخير حرام والا يحل فلا يصح هذا الا ان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ المدا وبانه للمفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراكك العام الآخر وحج صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز له التاخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن فللمفتي ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجاءة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا يذهب عليك ان مدة السنة مانعة عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت لطول المرض اسبوع وشهر غير نادر فاين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى ظهور المرض المهلك الذي يظن به الموت فافهم وقالوا سادسا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها الذي هو اداء الواجبات وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبالجملة فالآيتان الكريمتان تدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا لو كان الامر للفور يلزم كون هذه الآية تاكيدا لما وان لم يكن للفور يكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلو لم يكن الاوامر للفور لزم انفساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور او مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال للآتي للواجب في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويلات الأخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم لدل على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة فلا تقريب فيه انه ان اراد ان الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانه يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور بهذا القائل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات جائز التاخير الى آخر الوقت اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك انه لا يجوز التاخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية ما لزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التاخير كما في الظهر الصيفي فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الشافعية فذهب المقتصدة منهم الى انه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا تشريع عليهم في حكم الوقت وذهب الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل ياثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب انتهى ونقل احتجاجه بان الطلب

متحقق وما الشك في جواز التاخير فوجب الفور وهذا الظاهر محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التوقف
ثم اول الكلام يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التاخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن ان يحمل
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجبة بدليل آخر كالامن عن الفوت ام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا ليامن عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بالتاخير
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العهدة
لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه اه نفس الواجب
فيحكم بانه في آداه ممتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه يحمل كلامه قدس سره وليليه بقوله وجوب الفور وجواز
التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا لثبوت الامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه وان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار انه اوجد نفسه
واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير اوانه وفيه نظر ظاهر لانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاعا في وقته المقدر شرعا فليس فيه
امتثال لحكمه اصلا والايقاع للمطلوب بنعم ورد وقيل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فلا قطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنه
[illegible] وجوب الاداء [illegible] قلنا لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاثم قد دل على انه للقدر المشترك مسئلة الامر بالامر بشيء ليس امرا
من [illegible] للثاني في [illegible] على المختار كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داود وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع [illegible] من قبل الشارع وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر للثاني من الآمر الاول
كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلانا بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر بقل الخطاب فيه للثاني
والمخاطب بقل مأمور بنقله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا للثاني لزم معصية العبد عند معصيته السيد في قوله للسيد
مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يأمر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلتزم الخصم
عصيانه عند العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض الكن عصيانه لغيره [illegible] بعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى
امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امرا للثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف
فيه بالاستخدام واورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امره موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة واجيب
ان الكلام في ان المقدر الامر الصادر للسيد بامره بل هو امر له منه وح فلا توقف للامر على امر السيد وامره وعدم امره سواء في تعلق الامر بالعبد
من الآمر فلزم التعدي قطعا فلذا عبر المصنف عن الايراد بوجه آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد بالواسطة اي بواسطة الامر للسيد فانه اذا امر وجعل السيد سفيرا له فهو اذن له
وليس تعديا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تامل فانه يتحقق بالقبول ثم استدل ثانيا لو كان [illegible] لا تفعل امر العبد لكان [illegible] مناقضا [illegible] للعبد لا تبعه
ان الامر ببيعه و[illegible] متناقضان بالضرورة والتالي باطل ورد بمنع بطلان التالي بجواز النسخ اي يجوز ان يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
ناسخا له وهو ينفي المناقضة في الانشاء وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس [illegible]
[illegible] الفقهاء [illegible] يفهمون هكذا قالوا فافهم ذلك اي كون الامر [illegible] من المأمور من امر الله رسوله وامر الملك وزيره بان يأمرنا والا وامر على
منوال واحد فيكون الكل كذلك قلنا انما فهم ذلك لقرينة انه الرسول او الوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم والعارف من التاكيد من التعريف بخصوص الكتابة حصل التكثير اوغيره كالشئ اسقني فانه اي فان كل واحد من الثلثة موكد اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فلان المعاد معرفة عين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وسيجئ مندفع بالاول فقيل الامر الثاني تاسيس جزاء لقوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واتبع الاول اي القائل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة الجديدة لا لنفي الوهم كما في التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهو معنى ما قال الآمدي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب والفعل مرتين الى غيره اي الوجوب مرة ثم ما قيل في حواشي مرزاجان لا يلزم في التاكيد مخالفة ظاهر صيغة الامر في غير معناه حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول مندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع الكلام وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه في التاكيد لا يحصل البتة وفيه اي في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وسند الثاني اي القائل بالتاكيد كثرة التكرار في التاكيد فالظن تابع للاغلب ورجح هذا الراي بان الاصل براءة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فانه فيه وجوبين وعورض بالاحتياط فانه في التاسيس اذا عمل به يفعل مرتين واذا عمل بالتاكيد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بتعين وفي الثاني احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ الشك من بعد كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان او من رمضان وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة التاكيد انما لا يعارضه شئ فتدبر وفي العطف اي فيما كان الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اي في العطف لم يعهد فيعمل بها الا بمرجح من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما فالمؤدى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لان الدين غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والا لزم الاستبدال قال ومعنى قولهم الديون تقضى بامثالها انها تقضى بافراد مماثلة لها لان الديون اوصاف في الذمة والمؤداة افراد لها لا انها تقضى بمؤداة معينة لا لها ثابتة ومعنى معنياته وجبت على الامين اداؤها والفعل فيها لا انها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمؤدى هذا الدرهم وهذا مغاير له نحوا من التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه ان الطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيان حقيقيان مجازا فتامل فيه فانه موضع تامل لنا ما تقدم في المبادي الكلامية من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها وفعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضي قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الامر فتدبر واقول ولنا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا لكان الضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لا بعينها لا يصح طلب الفرد المنتشر فيها لذلك

ولا طلب المعين اي معين كان لانه مطلق المتشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعينه والشئ لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية فافهم وربما يمنع كون التعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالاولى ان يحال الى ان المعين غير معلوم البتة بالفعل ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المعين اي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمهية فانها على زعمه مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف المتعينات فانها صالحة للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال اصلا وهذا قريب مما ذهب اليه مشائخنا ان معنى الامر او تخيير فتامل فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرة في مفهوم وقد نحى نحوه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادي الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود متشخص جزئي لان الوجود بدون التشخص غير معقول ولا شئ من المهية الكلية بجزئي قلنا فرق بين لا بشرط شئ وبشرط لا شئ اذا حصلت علمت انه ليس بشئ وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان للمهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ اي الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في اطوارها فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهي الكلي وهي الجزئي واعتبار اخذها بشرط لا شئ اي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذه الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ اي بشرط كونه معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والمهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها ايضا واذا عرفت هذا فقوله كل موجود متشخص ان اراد ان كونه متشخصا مجامع للوجود فمسلم والمهية لا بشرط شئ ايضا متشخص بهذا المعنى وفي الكبرى ان اريد المهية مع الكلية فمسلمة ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغاير المهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبعية وان اراد كونها متشخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهية التي يكون معروضة للكلية ولو في حين فهي ممنوع فان المهية لا بشرط شئ هي التي تصير جزئية متشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير وان فان المطلوب من الامر ماهو عرضي لجزئياته فليس وجود وعند القائلين بوجود الطبائع بل الحق ان يقال ان المهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعا موجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال واذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب المطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجودا عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة اولا وبالذات ثم انه لو ذهب الى ما ذهب مشائخنا الكرام رحمهم الله ان المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المهية لا بشرط شئ استراحوا عن هذه التكلفات فان الفرد المطلوب موجودة بالضرورة وانكان العنوان عرضيا له وغير موجود حقيقة وبالذات فتامل فيه **مسئلة** الاتيان للمامور به على وجهه كما طلب مع الشرائط والاركان هل يستلزم الاجزاء ام لا فان فسر الاجزاء بالامتثال فنعم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الامتثال الاتيان بالمامور به على وجهها غير وان عرف بسقوط القضاء عن الذمة تحقيقا او تقديرا كما في العبد ونحوه فالمختار عند الاصوليين كلهم انه يستلزمه ولا قضاء على الذمة وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا يبعد من الحكيم ان يبقي الذمة مشغولة بادائه ذلك الواجب المؤدي ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا يبعد ان يثبت في الذمة مثل الواجب ويسميه قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة بعد ادائه بديهي لا يليق بحال عاقل ان يتفوه بانكاره فضلا عن تخيذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار ينادي اعلى نداء بكون النزاع معنويا فهو الاحق بالقبول بحمل قول عبد الجبار من غلبة الهوى على العقل هذا لنا او لا كما اقول لا بقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من العبادات فلا يبقي الطلب بعد الاتيان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء للمنافي

ان يقول حسب ان اوضاع الاداء مرة احدة لكن علم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مامورا بها بل لامر خارج هو ان المقصود
هناك وصول المال مرة جبرا لحقه وكذلك العبادة فان المقصود وهناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل
ولنا ثانيا لو لم يستلزم الاتيان على وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان اقتضاءه باق بعد اي بعد الاتيان الامكن
مطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به
على وجه فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك
اي على وجه فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه واركانه فالاقتضاء
للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان
والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فلاسقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة
فاي شيء يسقط بالقضاء والقيل يكون هذا اشتغالا آخر لابد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي هذا قضاء عاد النزاع
لفظيا فافهم ولنا ثالثا لو لم يسقط القضاء وبقي مطالبته لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعده وقيل الثاني ليس
عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب
تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطبائع الكلية
ممنوعة فانه ليس تحصيلا لها بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير المأتي به على انه لو تم ما ذكر من ان المطلوب في الامر الطبيعة
الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية
هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يغير
الكلام لمثل بامر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط
العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض
انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء ذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان
بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير فوته ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
انما كان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فما اشتغل بما فاته منه شيء فكيف يكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب براسه لا قضاء الاول
في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر ان استدراك ما فاته من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به
على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها
اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المامور بها
فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها
الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف والا وجب القضاء
لانه لم يؤد المامور به مع شرطه وانما لم يأثم بعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالخطاء والنسيان يسقط بها الاثم فافهم
والجواب ثانيا بمنع بطلان سقوط القضاء لان المسئلة خلافية فلاحد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها بظن الطهارة الا ان المسئلة

عند الجمهور اتفاقية فلا يتاتى هذا الجواب من مسلم والجواب ثالث بان القضاء واجب مستانف بامر اخر وليس قضا حقيقة والواجب الاول قد سقط
الفاصل الجواب باختيار الشق الثانى يعنى انه كان مامورا بالاداء على ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاء ايضا سقط وهذا او اجيب
الخ كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع المطهر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا في
غاية السقوط فان القضاء انما شرع عنا لاستخلاص ذمة قد تعلقت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم ان الظان للطهارة ادى
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطا له وقد يجاب اولا بان هذا امر مترتب على اداء الاول بالامر الثاني من غيره
وهذا غير واقع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان استشهادا بالمتنازع فيه وثانيا بانه قضاء
ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فان الكلام في التسمية والمودى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فيلزم غير المعهود
قطعا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تودى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الامر
بظن الطهارة ما دام باقيا والافما تيان المثل هذا ايضا اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه وان كان خطاء في الواقع فبعد
ظهور الخطاء يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فانقلب الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول واما ان الماتي بها انقلب فاسدا بظهور فساد الظن
لو كانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يحيله بعد ردا ومحوا
من ديوان الثواب قلت ان الصلوة المودّاة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فيبقى الذمة مشغولة
فيجب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرجه خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن وان كان خطاء ولم يظهر الى ان مات
فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ اجرا وللمصيب اجرين مطابقا للحديث على
في الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
فتدبر وهذا انما هو في العمل بحسب سعي على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل
والامارة عليه فالخطاء فيه للغفلة عنه فلا يبعد في افتراق الاصابة والخطاء واما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطاء وقع الحرج العظيم وليس يمكن
الاحتراز عنه مع وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى ان العمل على حكم خطاء يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم

فصل النهي اقتضاء كف فعل حتما استعلاء ويستخرج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر واورد نحو كف عن الزنا فانه اقتضاء للكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ماخذ اشتقاق المقتضي وماخذ اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
ان في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة لان صيغة الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة
في لا تزن وهو اي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر فانه طلب
وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الاصولي لم يتعلق به وحده والغير لعلم بالمقا
اي الامر بالمقابلة فالنهي على هذا التعريف الفاسد قول تقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى هذا سوال التعريفات الغير قول القائل

لا الفعل استعلاء والقول بمن دونه لا الفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليهما مثل ما يرد ههناك ويدفع بمثل ما دفع به ثمه
ثم صيغة تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول ومثله في الصحاح الدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا الارشاد نحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم التحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا اليأس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان أخر كالتسوية
والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل الصيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغة افعل ظاهرة في الحظر دون الكراهة
كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس بان ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او متواطئ موضوع
للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر بعبارته واحد الخلاف يعني الخلاف ههنا كالخلاف ثمه ونقل الاستاذ الاجماع
على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما منع الاجماع فيخالف فيه وقد توقف الامام فيه وهذا انما يتيسر لو ابدى
عدم الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لان نفي
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في لغة النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وقد لم يحكم بتغير النهي
عن موضعه والكائن فيه امكابرة القائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه قائل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده والنهي
نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المقتضى فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع عدم اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف مقتضى الامر ايقاع الفعل
ولا يكون واقعا الا مترتب الآثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فحينئذ يجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه الغنا
تناف في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والاظهر في الرد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا
وفيه انه لطلب الايقاع للمأخذ في العين وظاهر ان الموجود فيه يترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر والامر
صح منه طلب الايقاع فتأمل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اريد
الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل
يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت او معاملات ونحوها والمصنف فالمرجح ههنا قوله المختار نعم وان اريد اعم من ان يكون الفساد
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لاجل الذات ومقارنته [illegible] فلا [illegible] المذهب الثاني في مقابلة انه لم يذهب

احد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي بما هو نهي من غير ملاحظة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسئلة واما في الشرعيات فهي وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فانه موضع تأمل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد بالنهي مطلقا عبادات كانت او معاملات فدل على انه على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجيء ان هذا لم في غير الشرعيات اما فيها فغير مسلم ولو حمل الكلام على ما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتج في الفساد لغيره الى القرينة الصارفة فهو الفساد وشيء ما لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم دل على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة عندنا من الفساد فتأمل ولنا ثانيا حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم انما ينهى عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرة اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة الناهي انما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وان استعين بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبيح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا كان اللفظ الدال مطلقا [illegible] له افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم بالضرورة حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء [illegible] الالتزامية [illegible] ولا انصراف فيها الى الفرد الكامل بل يكتفي [illegible] الله تعالى ان حكمة الناهي لم تقتضيه [illegible] نكتة تدل النهي في الشرعيات على [illegible] المنافي والقبح يسيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل النهي على الفساد لناقض التصريح بالصحة [illegible] باطل فانا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعلته عاقبتك كان صحيحا [illegible] منع الملازمة فان التصريح بالصحة [illegible] ذلك ان التقرير [illegible] بانه لو كان والا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا للمفهوم عند العقل كما ان [illegible] مناقض للمفهوم الا [illegible] العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان التالي تأمل المختصر [illegible] على الفساد في العبادات قالوا لو دل لكان [illegible] مامورا بها فلا يكون منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب بجواز ان يكون النهي راجعا الى الوصف [illegible] بالذات وانما النهي عنها لاشتمالها على الوصف فلا تضاد ولتغاير المحلين للمامورية والمنهية وهذا الجواب [illegible] دعوى الفساد وانا من قبل [illegible] الفساد ان هذا انما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية وانه ليس في المعاملات [illegible] بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر [illegible] على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنه كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها فينافي النهي كذا في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها [illegible] فلا يكون مامورا بها [illegible] بالمامورية اعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع [illegible] حرام فيتعلق به النهي وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات [illegible] في المامورية والنهي والمعاملات غير مامورة فتوجه الكلام بسبب انها غير مامورة لكنها مباحة [illegible] فينافي النهي [illegible] ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها ايضا وهو خلاف المذهب

المستدل وتم النقض وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مفاد ولا بد ان فرق بان الاباحة لذاتها والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب صالا فتدبر فيه. بان لك ان الجواب المتمهد هو التغاير في المحل وشيد ركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهي عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب فخلت العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بد ان يقول الشارع جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت ما جعلتك لا يخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمة الملك وثبت مع الحرمة وبعبادات ليس لها ثمرة دنياوية بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح قال في مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان المنافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العلية لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه ابطل اجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب واذ عرفت الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره في مطلع الاسرار الالهية ان المنافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفهمه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتض للصحة كيف يكون منافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب **مسئلة** المنهي عنه لا يكون ممتنعا مطلقا او عن المكلف عندنا خلافا للائمة الثلثة مالك ابن انس محمد ابن ادريس الشافعي واحمد ابن حنبل رحمهم الله تعالى وبورنا في جوازهم لنا انه اي المنهي عنه مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور والتحقيق ان النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا ولا شيء من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعا وارد اولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع فعله واجب او ممكن ومع ورود النهي صار ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال ولما اول يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اي حقيقة النهي لانه منع بالاختيار الا بالضرورة والآن لما اتينا بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فان قلت لعل مقصود المورد ان الحقيقة الصلوتية لها شروط واركان ابانها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا انتفى عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا انتفى عنها من غير الطهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاز الامتناع به تعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك في ان الشيء بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح اباحة الشرائط بالنهي اصلا بل النهي يقتضي اتيانها

المنهي عنه ببعض الشرائط تلافيه ثم يستبان بالاوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي
فانتفت نفقه بين الشرائط بالنواهي قلت سيجئ جوابه بالتجوز في المنهي عنه او النهي فان قلت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما تمتنع في نظر
الشارع بالنهي فيجوز ان ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست
هي مشروطات من غير شرط ولا يمتنع تعلق النهي بها وانما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة
بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم فقدان شرط او ركن بدليل آخر لا بأس بحملها على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل
عليه لان الحقيقة اصل فلا تترك وبهذا يندفع ايضا ما قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهي المتعلق
ههنا عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بان النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بان
الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة
وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة
فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات فالنهي المتعلق بها
عند عدم وجود الشرائط نهي عن امور ممكنة بالذات فقد يستحيل ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالممتنع وهو كاف في المقصود وهم من ايجاب الفساد
الذاتي لنا وسيجئ جوابه ان شاء الله تعالى مع ان الائمة الثلاثة صرحوا بان الاتيان بركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوز والتعلق النهي بها
صريح انهم يجوزون كون الصلوة التي كانت جزءا منهيا عنه مع ان الشيء منفكا عن الجزء ممتنع بالذات فافهم واوردوا ثانيا النقض بنحو قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي وابو داود ودع الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة
مع عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن بعدم الشرط او الركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر فقلنا هذا
محمول على بيان الانتفاء ايام الاقراء بمعنى النفي مجاز عن النفي فالمعنى ليس تحقق صلوة في ايام الاقراء وهذا التصرف في صيغة النهي او قلنا المنهي راجع
الى الايقاع والعزم عليه لا الى الفعل فالمعنى دعي عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا تحقق للصلوة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد
بالاستحالة بل بها ايضا وان كان من غير فائدة وانما غلبنا على احد من المجازين تقديرا العقل الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقية في
تلك الايام على النقل الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام فاول ما وجد التأويلين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة الشبيهة بها من القيام والقعود
والسجود وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي النهي عنها الصحة وهي امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضاء به لكن
اشكاليه انه كانت الحائض لا متيمة والخرساء اتت بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت آثمة ... ... بهذا النهي
والمنافيين ... ما كان في صلب الآباء من النطفة والملاقيح وهو ما كان في رحم الامهات من الحمل ... فلذلك كبيع الميتة كذا ... ... فتلك الاشياء
ليست هي بيعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة ... ...
من غير وجه والركن من المستحيلات التي لا يصلح التعلق النهي بها ... ... قالوا الصلوة تنقسم الى صحيحة وفاسدة ...
في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة حقيقة ... ... التقسيم لعله ورد من امثالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع
عليه قلنا ثانيا سلمنا ... ومن يوثق به ... ... تقسيم الانسان الى الحي والميت فهو تقسيم مجازي وليت
... ... هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسئلة المنهي عنه لعينه

لا يكون مشروعا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل بوصف مجاور او خارج فالائمة الثانية فسر الشرعي بما لا يدرك
الا بالشرع والحسي خلافه ورد وعليه ان الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك
الا بتقرير الشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لعينهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك
واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر وليس لعرق ظالم حق ثم اعلم ان كل مشروع حسن
ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالعرف واما الاولى فلانه ان كل مشروع فان التشريع انما هو
لاصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبيح فيقبح
لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني
ما مر فان اريد بالمشروع المعنى الاول فمسلم لكن غايته ما لزم ان ما اجازه الشارع لا يكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي
اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لاصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبر الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون
لبعض انواعه كما في سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة المحققة
في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفائت الشرط او الواقع
في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة
من امور حسية لا يكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة عن امور قبيحة لا يكون سببا للثمرة ثم النهي عنها لقبحها الا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه
النهي عن حسب اجزائه التي هي امور حسية واعتبار حقيقة مؤلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
الا لترتب عليها ثمرات في نفس المخترع له والحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا تتصف بالمنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات
انما يكون لاصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا ان لم يقنع به المجادل لكن يقنع الناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام
محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرة
ممتنعة ولا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امور اما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس
الكل عدمات وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اي
هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطا فجاءت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود الشرائط المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا او علمها اي علم تلك الحقائق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذ علمت ان الحقيقة
الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤلفة من اركان مشروطة بالشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة
الفاقدة للركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر قبل فما تراءى فيه تعلق النهي به فلاجل عروض وصف او مجاور
لا لذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فح ينصرف الى النفي او النهي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة
الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة محصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية الا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا

المنوعيه يتحقق بيد ركن بالتفعل فان الشجة منها الاركان والشرائط لا ينعدم بعروض عارض لان العلة التامة بوجود ها موجودة في نفس الامر فاذا
ان لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهى الا باعتبار وصف عارض فلا نهي
منهيا عنه لذاته ومنشاء ذلك ان كل امر اعتبر ركنا او شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشاء للفساد بل المجاور انتهت قال مطلع
الاسرار الالهية لا يقمع المخالفين فان لهم ان يقولوا ان حقيقة الصلوة والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي
مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او يقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات بكونها في غير العيد ودعوى انه خلاف
الاجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا والتحقيق على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي
لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون هي منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية الافعال الحسية التي اعتبرها الشارع مجتمعة
شروطا لشرطها صحة وما ذكر المصروف به وهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط موجبة الثمرة
في شرعية فلا يكون غير مشروعة بالذات لا قبح الا فاقداحد هذه الامور في من الممتنعات فلا يتعلق به النهي لذاتها وح لا يتوجه ان الصوم والصلوة
هي الاركان آه فان سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لابد من ترتب ثمراتها
عليها وهو الصحة المشروعة فلا يستقيم انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان ركن
شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروع شيء آخر لا هي وبعبارة اخرى الصلوة المنهية اي فرد من افراد الصلوة التي اعتبرها الشارع
اما لا وعلى الثاني فالمورد للنهي عن الصلوة بل عن شيء آخر والنصوص يأبى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
نهي من صلوة كذا ايطله وعلى الاول ففي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والالزم وجود الشيء من
غير ركنه وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق للنهي واذا كانت مع الشرائط والاركان ففي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام
فلا يكون باعتبار الذات قبيحة نفسها واذ قد نهى الحكيم فلابد من نوع قبح وما صنع ذاك الا القبح وصف او مجاور واليه هذا كله اشار الامام
محمد رحمة الله فيما روي وقول الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه انه لو لم يقع الطلاق في الحيض فاي شيء حرم وباي فعل عصى المطلق
في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استحالة
الباطل القبيح لعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلوة والصوم المنهيان لا عينها صلوة وصوما
لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة مستحيلة فلا يكون متعلق النهي فالشرعي الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه فنهي
لاجل الوصف وهذا التقرير يلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة
في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لهذا اثر في كتب المشائخ نعم الذي يظهر من كلماتهم ان الصحة من اللوازم فبانتفائها
ينتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلابد من ابانة ذلك الى الرجوع الى ما اوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله يغنيك في
كثير من المواضع هذا وان افضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل المطلب الثاني
الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عند نا باصله دون وصفه والذي من تتبع كلامهم فيه انها صيام وردت
النهي فلابد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما وأثم والالم يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما
لابد ان يكون مشتملا على الاركان والشرائط فيجب المشروعية والا لم يكن صوما لا تعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكر وقرر

الكلام للامام حجة الاسلام ما تقدم بعينه بصير فائت الشرط او الركن ما يتعلق به استقصيه هنا وليعد في الكلام كلام هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق التصوم على المأتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة بما يرشدك اليه وغيره فتذكر واورد عليه انه يلزم ان يكون الوضوء داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن الصلوة عندكم فينبغي ان يكون جزء ما منه فاثباتا وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج عنه كذا في شرح المختصر منها لقا لمتنه ثم هذا الالزام عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن الطهارة فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم انعدام الوجود وسيجيئ حله ان شاء الله تعالى امنا وفي المشهور تقرير بان التقييد بمقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد باللزوم انه يلزم ان يكون جزءا لمفهوم الصلوة لا انه يكون جزء الحقيقة وارادة الجزء للمفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله بان يكون جزءا للعنوان فمفهوم الجزء جزء للمفهوم المعنى وليس جزء الحقيقة حتى يكون دلالته عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشرط لم يتميز الصلوة عما ليس صلوة من الاركان الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم ففقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم انعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحكم حول ما ذكرنا ما في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط يقولون للمقبولة منها ارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاعمال والنصوص حجة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك يجيئ للقارئ في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم الخلف ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف والحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وجعله بخلاف الشرعي فان التشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وقالوا ثانيا قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح شرعي وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الا ان لا يتعلق النهي

بالشرعيات مع البطلان بيانه في الحقنا اجماعا قلنا لا نسلم ان المنهي عنه فيه شيء شرعي بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطي فالنقلت فرع البطل
نفس العقد لا يحرم غلبت بطلان العقد بالاجماع بان المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطي لانه مشروع لاجله ولما لم يترتب هذه الثمرة
عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بل بالعقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النهي بمعنى النفي والمراد النهي عن العزم تدارك
ثم فعل النهي في الحسيات قدم تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اي البطلان
لذاته وعدم السببية للحكم اي الثمرة لان الاصل هو الاصل والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي اصل في الامر الا بدليل
صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى
يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فصلح سببا للحكم والثمرة
ثبت نسب الولد المتكون من الوطي في الحيض واما النهي في الشرعيات فيقتضي فساد الوصف اي فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا
عندنا لان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون الشيء ممكنا واقعا بالايقاع ومقتضى النهي الذي هو القبح يقتضي ان لا يكون مشروعا فلا يعمل فيهما بالحقيقة
ودون مقتضى النهي تقديما للمقتضي على المقتضي كما علمت مفصلا وهل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيها او ليكن لتعلق النهي لاجل الوصف اولا
اختلاف فيه فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح ملك الغير فان الذبح
اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لاجل كونه موجبا للتلف مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة وكذلك
كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واحمد ابن حنبل انه يدل
مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا تفاء لتغاير المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل يلزمه القبيح ولمزوم القبيح لا يكون قبيحا
لعينه بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد للوصف بكونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه يجب النذر
يومر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي صلوة وانما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه
الشيطان فصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربو وسائر البيوع الفاسدة فانها البيعة من حيث انها مبادلة
المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هي من جهة
كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولا يثبت الملك
الا بالقبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد
في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بان غاية ما لزم انه يصدق اسمي الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة في
الاوقات المنهية والبيوع الفاسدة ولكن من اين لزم ثبوت استحقاق المثوبة الآتية بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض
في غاية القوة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المجتمعة للاركان والشروط وهي متحققة ههنا
فيترتب عليها الاحكام والثمرات المونوعة لها تلك الحقيقة لا جرما والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمرة اصلا وقد مر في بحث
الاوقات المنهي مرتبة فيها احتجوا بتحقق الاسباب بجامع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يستشكل بان انعقاد النذر بصوم العيد والصلوة في الاوقات
الاوقات المكروهة مع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في المعصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاتها او لغيرها

قبل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء لوجوب القضاء لا بل بصلة فيه ولا معصية والقضاء ايضا لمثله القائمة ليس بشئ لان وجوب القضاء متفرع وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية لا ندرها ولا القضاء وجوابه انا قد بينا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر ولا نسلم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوب والوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة ونح لا حاجة الى ما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة ان اضافت النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما اتفق ان يكون عيدا بخلاف ما اذا اضافت لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وانصف ثم اعلم ان مشائخنا قسموا النهي الذي به القبح في المنهي عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد ان صح الانفكاك الصوم مطلقا والى مجاور كما في البيع وقت النداء فانه منهي عنه للاخلال بالجمعة وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينفك عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه وارادوا به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما ادي والشروع فيه غير صحيح وما ادي واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بان الصوم وقته معيار فقضاؤه يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروع عين قضاء عين في كونه معصية لاجل النهي فان كان هذا اخراجا له عن سببيته لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى ان يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادي وكلما ادي لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة ولذلك لان ما دون الركعة عبادة صلوتية فيحرم في هذه الاوقات كالركعة بوجود التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم التحريم بعينه فيستلزم الفساد منعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم ورد ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق لما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم ورد ثالثا وقيل هذا انتقض بالصلوة في الاماكن المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما تعلق بالغصب فقط لكن صاحب الصلوة اداها مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه انه قد ورد

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك ان اذ انما لزم مقتضى النهي لان
في الارض المغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ العام كالخاص حتى ايجاب الحكم فافهم الثاني في ان المقصود ان مقتضى النهي ذلك لولا استحالة
في التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا التقدير لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي المقتضي عندكم الفساد والاصل
قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم قال الامام الشافعي في الاستدلال النهي بوصفه لفساد وجوب اصله
فلا يجامعه فيجب الفساد وتحقق بالكراهة فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف لفساد وصف الاصل
او المحل ان لا انفكاك وعند انفكاك المحل تاويل بانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النهي عن الشئ لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل
الحرمة المفسدة كذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النهي لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد
فانه لما حكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي ان النهي الموصوف بصفة تضاد وجوبه المنهي
وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد
المتحقق في غير ذلك وهذا غير وارد فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما ذكر
كيف ولا انفكاك عند تعدد التعلق ولا كلام في النهي عنه الا من جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس
الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد ويبقى ههنا شئ هو انه لا يمكن
الامتثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشان الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي
على المكشوف بحقيقة الامر فان الحكيم ما امر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشئ يمكن مفارقته عن الوصف المنهي والتقصير من المكلف
يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كالاداء اوجب الوفاء بالمنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العيد
لزم من الوفاء الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الافطار ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن
الى خلف والفوات الى خلف فوات بكل وجه اختير الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغه
ما ذهب اليه الامام في بادي الراي من استبعاد ايجاب شئ وتحريمه عن سواء السبيل تتمة القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة
ولم يرد بالنسخ المصطلح الا اذا كان له اي عرض طبيعيا لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء او يغلب مصلحة الجهة الحسنة
على مفسدته كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي او انقاذ برئ او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات الحسنة
اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا
فضلا ان تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وهذا الصنع متحد بالحقيقة فليس في ذاتها قبح اصلا انما القبح لجهة اخرى
كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام مختلف
باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الاجنبية قبح بالنظر الى نفس هذه المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة
لم يبعد ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل انتساخ الحرمة اصلا فلم تبيحوا اي كل واحد منهما
في ملة من الملل ثم اورد الشافعية عليها اولا انكم جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه
محذور لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان

مع انه قبيح لعينه لا يصلح سبباً للملك و ثالثاً انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد المصنف ان يجيب عنها فقال و ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطي الموجود بسبب الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سبباً للولد المحرمية والوطي الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطي يقوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث انه قائم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثاً و بالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير مستنكر وهذا هو مذهب امير المؤمنين عمر و ابن عباس و اكثر التابعين وهذا كثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك هو المحذور بعينه بل انما يوجب بسببية الضمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل يزيل اسمه وايجاب الضمان ليس جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح اصلاً وهو لا يجامع لبقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك احد فوجب التخريج عن ملكه فلا بد من دخول في الضمان لئلا يكون سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سبباً له اضيف الملك اليه استناداً فانه يحدث عند ايجاب الضمان وليستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما يرجع عليه ملكاً محظوراً لكونه تبعاً ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدبر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره و هذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضاً ليس سبباً لما هو استيلاء بل بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال غير مملوك فيملك الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد وتحقيق هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر مسئلة النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول و اهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضاً وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفاً وخلفاً بالنهي عن تحريم الفعل مطلقاً مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائماً بجميع الافراد عرفاً ولغة فالنهي له حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام وغيره فلا يكون مشتركاً لفظياً فيهما ولا حقيقة ولا مجازاً لان الكل خلاف للاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فيكون حقيقة فيه ومجازاً في الآخر لا يقال الكف لا يتاتى حال الغفلة فلا يصلح واجباً على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف دائماً ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بسم اوقات القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ عندنا اربعة وامام عدانا فيزيد عليه منها العبارة وهو ما ثبت اي دلالة ثبتت وتحققت بالنظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء وهو التزاماً اي دلالة كانت التزامية مقصوداً به ولو كان القصد تبعاً احترازاً عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الآية فالحل والحرمة والتفرقة الدالة لها كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان تبعاً والتفرقة مقصودة بالذات فان الآية رد لتسويتهم بينهما فالعبارة

يعتبر فيها السوق على المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام
ايضا وفخر الاسلام وشمس الائمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم ان الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
اشارة ورد بان تغير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التزامية لا تقصد اصلا
لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو ان لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والاولى بان ضمنا وتنقسم في حكمها كونها بعلاقة اللزوم
وهو قد يكون جليا فالدلالة جلية وقد يكون خفيا فالدلالة خفية فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف الآية فهي لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام ففيه اشارة الى اختصاص
الولد بالوالد نسبا اذ لم يرد التمليك قطعا فيتقرر به النفقة ولا يجب شيء منها على الام ويستتبعه هذا الولد اهلية الامامة الكبرى التي
هي السلطنة العامة فيستحقها ان كان الاب قرشيا والكفاءة فيعتبر كفو الحرة من ابوه كفوا له لا الحرية والرق فانه لا يكون حرا ومرقوقا بحرية الام ورقه
بدليل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام
موضوع للاختصاص وقد اريد ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من ينتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان المقصود الايجاب
النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم وكقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه وان سيق لايجاب سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا فالمال
في التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك والا صاروا اغنياء لا يقال لفظ الفقير استعارة لاضافة الاموال اليهم فيكونون ملاكا للاموال
فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال لان الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا ينافي الفقر
الآن فلا يصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقر على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء
لان صحة اقتضاء الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء اقول اطلاق
الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا عن ملك المؤمنين موجبا للملك لهم اي المستولين
الكفار ثابت بالاشارة كما تشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب الفقر فتدبر وهذا
تحير فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فتدبر
قالوا وفي الجواب عما قال في مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون
جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا
كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا اشارة هذا وبعد تنقيح الكلام فانه يدل الفقير مطلقا
على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكين لما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود فاشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم
وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبا للصائم لا كما يقوله الروافض
خذلهم الله تعالى ان من اصبح جنبا فقد افطر وتقريره على ما هو المشهور ان الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهن الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر اجزاء الليل فيستلزم كونه

جنبا في اول اجزاء الفجر واورد عليه ان حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان حتى غاية لقوله فالآن باشروهن اي الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل واباح الاشياء الثلثة الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا اجازه اي آخر الليل جاز ايضا بمفهوم الموافق لكن على هذا اكونه من باب الاشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر هو ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصباح جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلا قيل اللازم من الآية جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مران التقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى ابو داؤد والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امراته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داؤد والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امراته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امراته فلما رأته نائما قال خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى الفجر ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليل فيجوز في جميع الليل كما كان محرما فيها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة اي ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يصر بها فانه يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فلزم جواز الاصباح صائم جنبا فافهم واعلم ان جواز الاصباح صائم جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيها منها ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داؤد والترمذي والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رضا انها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داؤد والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل ثم اصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم بالله واعلمكم بالتقى ومنها الدلالة والفحوى ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة على هذا التنبيه بفهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما لم يتفطن بها البعض من اهل اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يثبت وجوب الكفارة للاكل ومنشأ هذا الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل بل انفهام المناط وانما يختلف في حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه ومنه المثال المذهب فانهم كلهم يعرفون اللغة ان مناط سوال الاعرابي وجواب عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم الانفس المفترض عليه فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق

[illegible] ان مناط الحكم [illegible]
[illegible] فيكون الحكم [illegible] في الدلالة [illegible] في تحقيق المناط
فيه المنقول عن الشافعي فانه نقل انه انما يلزم الحكم في السكوت مع عدم الاولوية [illegible] المناط [illegible]
لكن لا انه بعيد واستلزم الى اشارة اليه [illegible] بالاولى في المناط [illegible] النساء [illegible] لكن لا
في الخطاب [illegible] آخر سوى الاولوية كما قيل الاولى فحوى الخطاب وما فيهم بالنساء واتى لحن الخطاب [illegible] المفهوم [illegible]
[illegible] لا يجب الا [illegible] في السكوت ايضا بالكفارة [illegible] الاكل في نهار شهر رمضان عمدا كالجماع [illegible]
ان [illegible] هلكت واهلكت وقعت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه [illegible] واصحابه وسلم
الكفارة وظاهر انه انما سال [illegible] جنايته على الصوم جناية كاملة وهذا الجناية لادخل فيها لكون المواقعة [illegible] حتى لا [illegible]
[illegible] الجناية فيه للتفويت لا غير [illegible] ظاهر [illegible] وهو في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكي
عن الشافعي في قول انما الحد على المراة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المراة فعل وانما هو محل
فعل الرجل فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطي فعل قطعا فافهم وقد يكون مع الدلالة ظنية اذا كان المناط مظنونا او وجوده
في المسكوت مع ذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطاء الموجب للكفارة فيه وبنص غير الغموس فيه المنعقدة
فيظن ان المناط الزجر والعمد والغموس اولى به من الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لايكون المناط تمة الزجر بل التلافي بما صدر بالتساهل
وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من الناكث مما اكره به اسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان
مختفتان ولا يلزم من محو شئ ذنبا محوه ما هو اشد منه كيف ونفس الخطاء لا ذنب وكذا في الحلف على شئ يريد فعله وانما يلزم هو
ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول ان
ان الكفارة موضوعة للتلافي لا لخسارة كاسمها والمناسب للزجر ما يجري عليه من الامام جبرا حتى يتزجر ولا ما يكون في اختياره
والستارة [illegible] ولا ومن اليمين من ارتكب القتل العمد والغموس كيف يتزجر بوجوب شئ لو تركه [illegible] فلا وجه فيها للانزجار
فافهم وقد [illegible] الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الايمان
العقد باليمين وهما تمام الغموس والمنعقدة كليهما وسيجي ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء ما جاز الاختلاف
فيها لكن لا يكون فهم المناط مختلفا ايضا فخرج ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة
واما معها فلا حد فيه عندهما اتفاقا على [illegible] بوجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنا
لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوق سفح الزنا فهو مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا
اهلاك نفس معنى فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين
بخلافها في اللواطة والطبع ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار [illegible] فصار شهوة في غير محل مشتهى من [illegible] فهذا يرجع الى منع وجود
المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتامل وقد سمعت مطلع الاسرار الالهية حين اشتغال بقراءة التلويح عليه قدس سره
ان قوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما اريد به اللواطة ويؤيده ذكر حكم الزنا ٢٠

[illegible] عليه [illegible] الغرض من [illegible] فقط [illegible] مقدر فيها بل [illegible]
[illegible] الفاعل [illegible] فعليه بيان [illegible] والقصاص [illegible] للعبادة وتعبدية
[illegible] الشبهة فانهم [illegible] الزنا [illegible] القتل [illegible]
[illegible] بهذا المناط المذكور الا انه [illegible] في القياس [illegible]

فكيف اقول لما كان ايجاب القتل المتعلق بالقتل قصاصا بدلالة النص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف كان المناط للقصاص الضرب بما لا يطيقه البدن الانساني عادة فانه موجب للموت والضرب به قصدا آية العمدية فهو العمد [illegible] قال ابو حنيفة رحمه الله ليس المناط ما ذكر بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا او باطنا والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا [illegible] لا يحتاجان [illegible] فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك [illegible] شبهة الخطأ وهو انما يكون بآلة لا يطيقه البدن في العادة ولا يفضي الى القتل غالبا [illegible] الى ان [illegible] واما هذه الدلالة ففيه ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس [illegible] ولا يقوم حجة مع الاحتمال فافهم

مسئلة الحنفية والشافعية على انه اى الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض مشائخنا ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحد يثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد عد بعض [illegible] الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به انما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اى الفحوى بديهي ولهذا اثبته ولا شيء من القياس كذلك اى بديهيا اثباتا للحدود وفيه ما فيه لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحدود ثانيا ولك ان تمنع الصغرى كيف وربما يكون بعض الدلالات اخفى من القياس الا ان يحرر الدليل هكذا الفحوى فهم المناط فيه بديهي للعارف باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظريا بخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعي فيه كونه دلالة نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات ولهذا لم يعمل به مشائخنا فافهم ولنا ثانيا القطع بالافادة اى بافادة الفحوى الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم عند من لا يتدين من النهي عن التافيف النهي عن الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا اثبته الحكماء وسموه تمثيلا مع انهم غير [illegible] بشريعة نعم اعتباره اى القياس شرعا انما يكون بالشرع [illegible] في غير الجلي واما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع الغير ولنا ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون مثل الذرة فانه يدل الا ان لا يعطي [illegible] ان الذرة جزء مندرج داخل فيه فلا يكون قياسا لان خلاف الاجماع يستلزم [illegible] وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفرعية وليس الذرة فرعا من المال الكثير كذا في شرح المختصر لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع اصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات قلت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزئي تحت الكلي بحيث يكون الفرع متناولا [illegible] اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط لا اى بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة فتدبر واجاب عنه في التلويح بان هذا [illegible] لكن داخلا فيه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وهذا يمتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع [illegible] الرأي

تمتنع به في القياس اجماعاً بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي واتباعه قالوا لولا المعنے الموجب وجوده اي وجود الحكم الاصل في الفرع لما علم فيه فثبوت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول في الجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير وارد اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم واجيب في المختصر ان المعنے شرط لتناوله اي تناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان لغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لا لانه مثبت للحكم حتى يكون قياساً وتفصيله ان القياس يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفاً واما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياساً يزعم ان لا دلالة له عليه لغة ولا عرفاً وانما يلزم الحكم لوجود العلة غاية ما في الباب ان التعليل ووجود العلة ضروريات فصارت قياساً جلياً فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنے الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلاً وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنے ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمه اي من اجل ان المعنى ليس مثبتاً للحكم بل شرط التناول اللغوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي لم ينكره فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس واما عدم التوجه فلانه لا يزيد على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار يكون بالصدق عقلاً او شرعاً واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضے فيعتبر هذا المعنے بالمدلول مقدراً مصححاً للمقتضے من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنے فقط لهذه الضرورة وهذا المعنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتاخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدماً لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغائر لما مر في فصل العام فان ما مر كان تمثيلاً للمقدر في نظم الكلام والمقدر اي يعتبر تقديره اي ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيتقدر بقدرها فيسقط منه اذا كان عقداً ما يحتمل السقوط من الاركان والشرائط فان الضرورة تستقط اياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط ومن ثمه يستغني البيع عن القبول مع كونه ركناً فيه فيما اذا قال لسيد اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحاً للامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الآمر ويكون الولاء له ويتادي به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالے وزفر دون الهبة عن القبض اي لا تستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلاً فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتباره للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الآمر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم ولا عموم لهذا المقتضے ولا خصوص لانه زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنے مستغرق تعين البتة بل اراد بالعموم عموماً يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضے ليس ملحوظاً للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده فيتقدر بضرورة التصحيح فان كان التصحيح باعتبار معنے مستغرق نحو لا آكل تعين والا لا كما في مثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

او لا ثم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه امرا عاما ففي التخصيص افساد للكلام وان كان امرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فان المعنى ههناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيجري ان يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضح ما عليه الامام فخر الاسلام من ان المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسئل القرية ليس منه فان المحذوف لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسئل القرية والاعمال بالنيات ورفع الله عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور اورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي هو بمنزلة المقتضى ينتقل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل واسئل اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وضعا فيقدم العبارة على الاشارة لكون الاولى مسوقا لها دون الثانية ويقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومبناه واما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من حاجته اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة على ما يقصد لكما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضا ويبقى النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقطا ولم يبق النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص واما ما سواها فظاهر انها ربما تكون ظنية والقياس يقوي الظن فيه ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية تتقدم على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الشافعية فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيه دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة الدلالة على المنطوق على المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا فيه اي لا التزام وعلى هذا الالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج ادرجوه في المفهوم وقسيم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اسم الخطاء والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة عقلا نحو واسئل القرية فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو واسئل اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الاعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع يسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الا هل

يدل على معنى مطابقة وكذا الالتزام فافهم واما ان تضمن الكلام حكما لو لم يكن تعليلا لكان بعيدا جدا ان يقترن به فاجاب بتمييز فكيف يقترن بسؤاله الفصيح العربي وهجسهم كقوله اعتق رقبة لقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد به فانه سوال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا ويسمى ايماء وتنبيها ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان يتوقف او لا وتعم الى غير مقصود ويسمى اشارة ومثلوا لها بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن فقال تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر ان يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر فزمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اختير هذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه اما اولا فان الحديث ضعيف غير صحيح بل لا اصل له قال البيهقي لم اجده وقال ابن الجوزي لا نعرف وعن النووي انه باطل والذي في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رايت من ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احديكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر واما ثانيا فلما قال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف كاملا وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاولى ايام فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به لا حيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان خمسة عشر يوما وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فلا يصح ان يبني عليه بل الشطر ههنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس الشطر الشئ نصفه وجزءه ومنه لا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض بصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل مدة الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم اما مفهوم موافقة وهو دلالة النص وقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت حكم نقيض المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بل الدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواء كظهور الاولوية والمساواة اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة او القياس وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر ان التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور ورافع الغرض المطابقة للسؤال وجهل المتكلم بحال المسكوت فلا يدل على النفي اصلا للتخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم الصفة وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف قال به الشافعي والاحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية والقاضي ابو بكر والامام الغزالي حجة الاسلام كاكثر من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى عندهم خلافا للنافي وقيل انه موضوع او مستعمل استعمالا شائعا لا لنكات البلغاء فانه لا نزاع في انه قد يقصده البلغاء احيانا الا ان البلغاء يقصدون دائما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

ولم يظهر له فائدة اخرى بلغنا حتى يرد ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ فهذا اولا اقول ولالة المفهوم عندكم مجهولة ابدا ولا شئ من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شئ
من دلالة المفهوم بدلالة اللغة اما المقدمة الاولى فلانها ههنا موقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد
عددها غير معلومة حتى يعلم انتفاؤها سيما في كلام الشارع فان العقول يعجز عن الاحاطة لفوائده اليقين ربما يظن عدم الفائدة
فيظن بالمفهوم و لا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اى ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم
من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفي المفهوم من الاصل وذلك ان تقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم
الكلام بوجها للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فاداد لالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا
بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط المفهوم الثاني فافهم ذلك ان تحيب
عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء او يظن ثم شهد كثيرتها لا يتحقق مادة
فيها الجميع باسرها الا نادرا اذ لا اقل من الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخر صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر
عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يخلو عنها تركيب فتوجد الصارف لازما فلا دلالة على انتفاء
الحكم اصلا فتدبر ولنا ثانيا ترك المسكوت محلا لان يستدل بالاصل او تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة
لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم يتوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاشتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا
غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عباراتهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا يتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا
فافهم ولا تزل فانه منزله ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة
قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة فيه
الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر
او صح تم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم للحكم خارجا وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة
وهو قوله وجبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء
فالاولى ثالثة ممنوعة قال ابن حاجب كذا في تقريرها دورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه الا كونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم نفيه
وهذا يلزم الانتفاء لا انتفاء المثبت وبه نقول ايضا فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او لا بالاحاد ولا تواتر ههنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

او كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا بيننا وبينكم و ايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة ذو و الايد الطولى في الاستقراء و التتبع و الاحاد لا يفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة و الا فكان الوضع مقطوعا بل يكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شان سائر الحقائق و هذا خلاف الاجماع اجيب لا نسلم ان الاحاد لا تفيد بل تفيد للقطع لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة قطعي في الهيأت النوعية للتركيب المتعارف عند الاحاد من العوام والخواص وهذا لان كل احد يتكلم بهذه التركيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يبعد ان يقطع بخطاء الواحد الناقل وان قيل في المواد الجزئية بجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان و الا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب باقوم حجة لا يحصنها شبهة قيل في الحواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال دليلكم على النفي اما عقلي وهو ای العقل لا يستقل او نقلي الى اخره ای فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احادي لا يكفي في مثل هذا او هذا الايراد نقض اجمالي ويمكن ان يحرر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي آه اقول دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و اذا فرض ان لا دلالة له ای لا وضع الا النقل تواترا فبعدمه ای التواتر يعلم عدمه بالضرورة وههنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا اذ دلالتها ليست الا التواتر فحسب وهذا ليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل دوران مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتجاوز عنه الحق واستدل ثانيا لو صح المفهوم لما صح اذ زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا ای في جملة ولا متفرقا ای في جملتين لان وزانه ح وزان قولك لا تقل له اف واضربه في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله او زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة و اذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل اف يقتضي النهي عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه ای مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة قطعية ذاك ای مفهوم الموافقة وظنية هذا ای مفهوم المخالفة ويضمحل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي وذلك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولا للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذ تعارض المنطوقان احدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض لثبوت المخالفة بين المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو مخالف للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو ای التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم قبله صحته كان دليلنا معارضا لدليلكم لقطعيتهما فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين اذا التعادل في غير الخفاء فافهم واجيب بانه منقوض بحجية خبر الواحد فانه لو كان حجة يلزم وقوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا لدليلنا فيتساقطان و الاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع احتمال التعارض لانا نقول فيتساقطان ويبقى المدعى في يد ذي اليد على الاصل والحل ان بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر هذا واعلم

اذ لا فرق بين ما نحن فيه وصورة النقل فانه لم يفهم شيئا ولعل النقل عن ابن حنبل حتى يقول لا بد من مقتضي الاصل
بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فتخرج عن قاعدة الاصل واما بينة الخارج فلا يعارضها بينة
ذي اليد بل بينته لا يثبت شيئا فوق ما يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقطا بينتا خارجين اذا كانت بينة ذي اليد
على التاريخ لعدم التعارض وترك التمسك في ذي اليد كما عند بعض المشايخ او يرجح بالبينة فيقضي له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل فيما قلنا
فيه واستدل ثانيا بان المفهوم لو كان لكان داخلا في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست باحدى الدلالات الثلاث واجيب
ونفع لدى بالتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقا لانها ليست على المذكور وفي المنهاج التزام الالتزام لان السكوت غير الموضوع له
وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وجوابه انكار ذلك بنيا على ان بعض الشافعية قسم صاحب المنهاج لم يعد
الالتزام من المنطوق وهو بعيد عن التمام ايضا لان النفي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي لا يكون
دلالة التام على الجزء حمليين اطلق في معنا التزام وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا او عرفيا او يفهم بعد التامل كما هو في شرح مسلك الاشتقاق
اللفظية والمفهوم لانهم سموه ان لم يكن هناك فائدة اخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة
فيلزمهم الجمع الا ان صاحب المنهاج يجيزه فافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه
معنى التزاميا قالوا ثالثا فهم ثبوت المفهوم قالوا اولا صح عن ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو المشهور في ليه مع ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح بالمفهوم
وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل الثاني لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر فهم من قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم منه لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما وكذا عن الشافعي صح فهمه وهما اماما ان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعل اي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة
الوجدان وكذا علة الظلم المطل منها منافية مقتضي الحكم وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم
من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في المديون الواجد دفعا للظلم ووصولا الى حقه وفي غيره
لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فيبقى على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف
يدل على نفي الحكم بذا الكلم اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا تمشي هذه الوجوه لانفهام من قبله واما قول
ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه اياهم لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه ايضا دليل على فهم المفهوم بل لعل غرضه ان المذموم هو
الامتلاء واما صرف القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لا ذم الكثير والسكوت عن القليل لغى
المذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية
وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل والجواب ثانيا عورض بما صح عن الاخفش من الاخافش الثلاثة ابي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد
شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في
الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من انه لا مفهوم للصفة وغيرها

اماماً في العربية قال الامام محمد ترك ابي ثلثين الف درهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتساب العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضاً فلا حجة في نهما ولو ادعى السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم البالغ فيهما باللغوية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوي اصح متواتر لكثرة اتباع لهذا الامام الشيباني اولى التقدم عليهما فان الامام محمد ولد سنة اثنتين وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفات الامام الهمام ابي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المورخ المقريزي انه ولد سنة اثنتين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين ومائتين وابو عبيدة معمر توفي سنة تسع او احدى عشر او ثلث عشر ومائتين ثم لو كان ابو عبيدة معمر كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج بالميل وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فامام في التقوى وعارس للعلم فافهم ولا ريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيرهم وفي ضمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وقد روي عنه بالنقل لبعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية يشددون النكير عليه وقال ابن التيمية والذي صح مناظرته اياه في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد من المناظرة منه فوائد علمية وقد رأيت في مسند الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثاً انه ان سلم فهمهما فاي حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلها انما فيهما بناء على ما ذهبنا اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهباً واعترض بان المثبت اقوى من النافي لان الوجدان للدلالة حين الاستقراء يدل على الوجود قطعاً كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا ظناً لعدم الاستقراء التام ولا يفيد القطع فقول ابي عبيدة والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة هي الوجود ههنا بتوسط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعاً لان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا واذا وجد المستقر في بعض التركيبات بل الاكثر غير دالة فعدم الدلالة الشخصية قطعاً وعدمها شخصاً يدل على عدمها نوعاً قطعاً لان كلما هو للشئ نوعاً فهو له شخصاً لان النوع موجود في الشخص ولا عكس اي لا دلالة شخصاً على وجودها نوعاً لاحتمال ان يكون للخصوصية مدخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعاً فيكون النافي ههنا اولى من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصاً لا يدل العدم على العدم الا ظناً لعدم الاحاطة بجميع استعمالات اللفظ المشخص فيجوز ان يكون دالاً في بعض الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقر واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا اصلاً الا ان قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته فافهم لكلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والا علم ان لا دلالة له وضعاً فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في الاطلاق في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضاً عن دليل هذا وتامل فيه وقالوا ثانياً لولا المفهوم مفهوم الصفة لخلا التخصيص بالوصف عن الفائدة لانه فائدة غير المفهوم بالغرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم ايضاً خلا عن الفائدة قطعاً وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع ابعد لعدم الجواز في كلامه وهذا الحجة عندهم من اقوى الحجج والجواب اولاً هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ رب شئ لا يجوز ولا يجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا ينتج

مدعاكم الا ان المسلم الدلالة بلا غفلة والمأخوذ مذهبا حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في اعلى درج
البلاغة فيثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وقد منع عنه
كما تقدم ولهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة والافادة والحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة ووجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة
واما دفعه بلزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو ثبت المفهوم به دار التيه فمدفوع بلا خفاء عنه بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا
فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم وشأنه شأن مثل برهان الان وهذا كالعلة
الغائية فان المعلول يتوقف على وجوده العيني تحصيل في تقديره الاستدلال دليل سيتدلونها بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواه تتعين
بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرة وتفصيله انه ان اراد به ان الاستقراء دل على ان المفهوم
يراد عند عدم ظهور الصارف هو الفائدة الاخرى فغير مسلم لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة مع ما ان هذا استقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها
فائدة اخرى مشكل بل عسى لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما دل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق
واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون متابعا للعدم الاصلي فلا بد من دليل تام على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره
من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ والاخرى مصادفة تحكم
محض وبالجملة ان الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة [illegible]
قيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله
هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم سلب هذا الانتفاء فالاستقراء
ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا يعتد وفي مقابلتهم بامثال عبد القاهر فانهم
بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان اراد به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة
ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون
الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي
فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فافهم واستقم وقد بان لك بان ثم وجه ان الحجة منقطعة لا يصلح للحجية والجواب ثالثا ان الخلو عن الفائدة ممنوع اذا
الاشعار بالعلة وغيره مما مر من الاستدلال على الاصل في انحصار حال المسكوت في تركه محلا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد
مطلقا والجواب رابعا النقض بمفهوم اللقب اذ المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا
بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير
بالموصوف قلنا في اللقب ايضا ان ما وراءه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيكون التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت فيعرى التعبير
باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره ايضا مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه فهذا يختل
بدون التعبير وهذا القدر متمكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي ويختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا
ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقا
واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف داخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تخصيصا ثم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

ای الغنم کونها لا سببا فی السائمة لکان له وجه ولیس کذلک لان هذا خارج عن محل النزاع وذلک لان تقریر الجواب هکذا الغرض ههنا بیان حال محال الصفة
فالمطلق اعلاه باعتبار کالفرد فیه فلو عبر بالموصوف وحده من غیر تقیید بالوصف کان محلا لان یتوهم التخصیص بما سوی محال الصفة فلم یکن نصا فی المقصود
فقید بالصفة لیکون نصا فالمقصود فی المثال المذکور الاخبار عن حال السائمة فلو قیل فی الغنم زکوة لحصل المقصود ولکن لم یکن نصا فیه لاحتمال تخصیصه بالمعلوفة
فقیل فی الغنم السائمة زکوة للتنصیص فی المقصود فافهم وقالوا ثانیا لو قیل الفقهاء الحنفیة فضلاء تنفر الشافعیة ولولا الفهم لنفی الفضل عن غیر الحنفیة
لما نفروا فعلم ان الترکیب دال علیه اقول لا دلیل لهم الا ان اذا قیل الفقهاء الشافعیة فضلاء تنفر الحنفیة ایضا وعلی المشهور انفرهم بسبب اعتقادهم بالمفهوم فلا تقیید به
لکن یرد ویشکل علی هذا ایضا بان نفرتهم لکون الکلام صادرا ممن یری المفهوم فیکون قصده والیه لان المفهوم ثابت فی الواقع والجواب
بانه ای التنفر لتوهمهم علی الاحتمال نفی الفضل والسکوت عن حالهم لا لانفهام نفیه وهذا التنفر کما ینفر عن التقدیم لاحتمال ان یکون للتخصیص
لا لان التخصیص متعین وقالوا رابعا قال علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام لازیدن علی السبعین فیما روی الطبرانی حین همّ بالصلوة علی عبد الله
ابن ابی ابن سلول رئیس المنافقین وقال امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه اتصلی علیه وهو منافق وقال الله تعالی فیهم ان تستغفر لهم سبعین مرة
فلن یغفر الله لهم وفی روایة الشیخین سازید علی سبعین ففهم علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد علی السبعین بخلافه فی الحکم
ولما کان فهم واحد من اهل اللسان حجة فکیف فهم رسول الله صلی الله علیه واصحابه وسلم فان قلت لو تم لدل علی ثبوت مفهوم العدد وقد کان
الکلام فی مفهوم الصفة قال وکل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته یستلزم ثبوته والجواب لا نسلم ان النبی صلی الله علیه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حکم ما زاد بخلافه بل هذا منه تالیف بدلیل اتحاد الحکم فی سبعین وغیره لانها للمبالغة والمعنی ان استغفر لهم مرارا کثیرة
فلن یغفر الله لهم فلا دلیل فیه هذا اعلم انه روی الشیخان عن ابن عمر قال لما توفی عبد الله یعنی ابن ابی ابن سلول جاء ابنه عبد الله الی
رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فسأله ان یعطیه قمیصه یکفن فیه اباه فاعطاه ثم سأله ان یصلی علیه فقام رسول الله صلی الله علیه وآله
واصحابه وسلم لیصلی علیه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فقال یا رسول الله تصلی علیه وقد نهاک ربک ان تصلی علیه
فقال رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم انما خیرنی الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم
وسازید علی السبعین قال انه منافق فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل علی احد منهم مات ابدا
ولا تقم علی قبره انهم کفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتحیر قلوب الاذکیاء المحافظین علی الادب لانه لو کان الصلوة وعدمها زیادة
علی السبعین للتالیف فقط وقد قال امیر المؤمنین نهاک لیلزم العصیان واخفاء المراد من الآیة وشأن الرسول صلی الله علیه وسلامه
وعلی آله واصحابه بریء منها ولو لم یکن للتالیف بل کان المراد هو العدد المخصوص فمع انه یابی سیاق الآیة وما فی سورة المنافقین سواء علیهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن یغفر الله لم ینجز وعد سازید علی سبعین ولم ینقل الاستغفار کذلک وایضا اول الآیة النازلة بعده والواقع
انه مات کافرا فکیف ینفعه الاستغفار ولو کان الف مرة وایضا یلزم فضل هذا المنافق علی اهل بدر الذین هم خیار الامة فانه ما کبر علیهم
الا اربعا والزیادة علی الاربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد ذا وکذا علیهم فلاجل هذه الشبهة حکم الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره
بعدم صحة الحدیث وکذا قال امام الحرمین ولا یتوجه السؤال علیهم بان السند صحیح لان المقصود ابداء انقطاع باطن لا کلام علی السند
لکن یخدشه ان اسانیده قد تکثرت بحیث لا یبعد لو ادعی الشهرة والذی عند هذا العبد فی هذا المقام ان منع امیر المؤمنین عمر رضی الله تعالی عنه
کان مبنیا علی زعمه ان قوله تعالی استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسویة والمقصود من الآیة المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجاب

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سازيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا اكثر وهذا مبالغة في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاخترت الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع وليس هذا استدلالا بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة الغير المتناهية يعني لا يغفر لهم الله اصلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار وان كان مخيرا لما فيه من التاليف وتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع انه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسبا للرحمة ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راي امير المؤمنين عمر ورأيه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لابي طالب حين مات كافرا مشركا يا عم لاستغفرن لك ما لم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري وهذه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فتجويز الاستغفار وعلى هذا لا وجه للقدح الباطن والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ولو سلم الفهم يكون حكم الزائد بخلافه فبناء على الاصل لان الاصل في دعائه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الاجابة لا الدليل عليه في الزائد على السبعين اي لبناء على الاصل ثم اختص في هذا الباب فافهم والله تعالى اعلم ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي كمفهوم الصفة بل مفهوم الشرط اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشائخنا لنا ما تقرر عقلا او عرفا ان رفع المقدم لا يدل على رفع التالي لقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة لامتنع استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستعملين عرفا او عقلا ولا استحالة فيه واما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص والاعم اصلا وشناعته بينة فافهم مثبتوا مفهوم الشرط قالوا اولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم ولا يخفى انه اشتباه واشتراك الاسم اذ الكلام في الشرط النحوي ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشيء الذي يتوقف عليه المشروط على انه انما يكون الشرط شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء به انتفى الحكم اذ هو المثبت لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر يثبت الحكم بلا هذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها

فعدلوا منه الى ان استعمال ان في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل عدم التعدد في الاسباب فينتفي المسبب بانتفائه غالبا وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعماله في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول ولو سلم استعماله في السببية غالبا فهذا ليس باللفظ دلالة حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم الاصلي

اي ليس من هذا الدليل وان كان ثابتا بدليل آخر لا لغوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينسخ الحكم يجوز تاخير المخصص او لا يخص ان جوز قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما كان
عنده حكما شرعيا مخصص من عموم حل النساء واما عندنا فهو عدم اصلي بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لهما فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا
فتدبر وتذكر وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت
فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف
وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل والجواب عدم تسليم فهمه من اللفظ وجواز بقائها اي بقاء الصلوة في غير الخوف
على الاصل وهو الاتمام لان مدار الشرط السكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله
الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم
ان مذهب امير المؤمنين عمر ذلك واغمض عن ظاهر الآية فمعنى كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر
ففهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين معلق بالخوف ففيما وراءه بقي على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع فتعجب فسأل وبعضهم حمل الآية
على صلوة الخوف وعزي الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله بن خالد بن ابي اسيد انه قال لابن عمر
نقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين فتدبر مسئلة التعليق هل يمنع
السبب عن السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانعقاد واختيار الحنفية الاول والشافعية الثاني والقاضي الامام ابو زيد والامام
فخر الاسلام بنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط قرره صاحب الكشف وغيره ووجه الابتناء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له
والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب
والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعي الشافعية
انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبب شرعا الحكم هل يبطل سببيته
بالتعليق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فاين من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل
مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له وليس فيه غلط
من معنى السبب اصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليط ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية محصلها هل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا
فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول بطلان السببية او المنع عن حكم السبب انما يتاتى في الانشاءات التي
جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان او انشاء فلا يصح التفرع ولك ان تقول ايضا لو سلم بطلان السببية كما هو مزعوم
الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب
فهل يدل بحسب التركيب لغة على الانتفاء اولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانقطاع الحكم بمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون بقاؤه بوجود المانع ولا ينفع الذهاب اليه فتدبر ثم لك ان تقول

في تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فانا وحكما مخالفة كالاستثناء الا انه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال لو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا لحق المغير اي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بنا وخلافية مفهوم الشرط على ان الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامام ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببية الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيدا لحكم عام لغة او عرفا على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فمنع تاثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرر الكلام في هذا المثال غير عين الشيء بملزومه ففي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله وبعده على اعتبار انه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده انت حر موجبه وجوده الحرية صفة للعبد فاذا قال ان دخلت الدار فتعلق اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها لا في احكامها وعنده وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عنده وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه موجودا اراد به ان قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقدير وجود الشرط واشار بقوله فانهم ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام فخر الاسلام فقد اجمل ولا اجمال اما وقال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لا الشرط فيصير الشرط معدما للوجوب وجوده لولا فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكر بعض التفريعات كما هو دابها الشريف ومقصودها ما ذكرناه وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكره هذا غاية للتقرير لكن بقي فيه بعد تامل فتامل ويتفرع عليه تعليق

الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف

محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق كصوم قدم واري نظير صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه ادا قبل وجود الوجوب عنده لما انعقد سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لا نفسه كما في المالي عنده يصح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه ايضا تعجيل كفارات اليمين اذا ما كان ماليا قبل الحنث فعنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب فقد وجد السبب فوجب في الذمة والم يكن واجب الاداء الا فكان كالمذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان المفرع في حيز الخلاف فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا نحويا وما يجيبان قوله تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين الآية يعني

ان حنثتم فالكفارة او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان قول الحالف والله لا افعل كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متفرعا وانما جئ به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي بما ذكر وعندنا قبل تقرر السبب فلا يجوز فافهم اقول الاشبه ان مبنى هذه المسألة من منع التعليق السببية او الحكم سببية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاء ام اخبار تقتضي الانشاء الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما يقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود الصيغة في الحال هو الظاهر وهي السبب لوجود العقد ومن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا عليه بل سببية في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق فهي الخلاف فعندنا لا سببية فلا فافهم قال مطلع الاسرار الالهية انه يجي ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر الايقاع فان تم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة اذ لا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا فللشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا لكن تأخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن ايضا الخلاف على تقدير الاخبارية ايضا اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن الايقاع الذي يوجد في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسألة بل مسألة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف و الحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في الحواشي شرح التلخيص ان هذا لم يذهب اليه احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات وهما اي الشرط والجزاء جزآن الكلام احدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب الى اهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الظرف افاد الجزاء الحكم على كل تقدير و الشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام ومال ابو حنيفة الى الثاني فهو مع الشرط افاد حكما تعليقيا عنده فلم يوجد الحكم مثبوتا بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط واذ قد افاد حكما تعليقيا فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم المفيد فلا يدل لعدم عند العدم بل العدم بقي اصلا كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم بعد تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا فاسد فان الجزاء ربما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولغة فمبنى الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثل هذا الامام الهمام فذو اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء مقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه وبانتفائه من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يبقى الا اثباته كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول اهل المنطق اذ لا يلزم انه سلم ان المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا ولا يلزم تعين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر المطلب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيد الحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو يثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مغير اتفاقا فاما مغير للسببية فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيد التحقق حكمه في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيد بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيد الحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه وهذا بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة في ان المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك ان تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا افضاء فلا سببية ولا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة الذهاب الى مذهب اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا واما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين هو كذا الانشائية لا تفيد الا لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون محكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبها فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر واذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببية ان انت طالق ببطل سببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل انعاصن الحكم معنا ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفرع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا اثبت ان الملك الا بشرط الانعقاد سببية هذا المعلق دون شرط القضاء فتدبر ولك ان تقول السببية ما يفضي

الى وجود السبب من البين ان مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما تعليقيا بلزوم احدهما للآخر واما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيده فليس لم يقتضا شئ يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء فهو يقتضى الى المسبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقا الآن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم وجود التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شئ يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهو اى يصير وروده شئ وجد منه تصرفا فلا يقتضى قيام الاهلية بل بعد كونه اهلا وقت وجود ذلك الشئ كيف المجنون لا ينافي كونه مطلقا ولا مستقيا انما ينافي صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطليقا عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه كلام وليس تطليقا في الحال فلا يقتضى قيام الاهلية وانما يصير تطليقا عند الشرط وهو الملك وح لا مانع من الصحة وافهم فقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما اشرنا ولانه كان من مزال اقدام الراسخين فثبت اصله لا تيأ وذا الحق ثم افهم ذلك وعلى الله التكلان فانه علم بادكامه واستدل اولا السببية انما يكون بالتاثير في المحل لان السبب التصرف من الاهل مضافا الى المحل ومن ثم لم يمكن بيع الحر بالملك لفقدان المحل والتعليق يمنع ذلك التاثير فلا سببية اقول توجيه البيع المنع اى منع منع التعليق للتاثير فانه يجوز ان لا يمنع التاثير بل انما يمنع الحكم لا غير لعينه وهل هذا الا اعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدللة في الكشف وذلك لان الشرط انما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تاثير قبله كيف واذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التعليق بعد الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره اولا بان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط والجزاء واما انت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت انه لا يصلح للسببية فتذكر وثانيا سلمنا ان الجزاء وحده سبب لكن المعلق به شرطا هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان اريد فهو ممنوع لابد من شاهد بل بهذا تصير المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول وانما يكون هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التاثير في المحل هذا الكلام متين لكن لقائل ان يقول ان ليس التطليق الا هذا وانت طالق لا سيما على راي الشافعية واذا علق صار التطليق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تاثير اصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول الا انه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول فتعلق التطليق الضروري ابدا كما انها في حال نكاح بحيث يكون مطلقة عند تعلق تطليق الزوج واما كونها كذلك بالتطليق الموجود الآن فباطل لانه معلق بعد فتدبر ... التعليق التاثير بانه انما يفيد الحكم بلزوم احدهما للآخر فقط لا ثبوت شئ في نفس الامر فلا تاثير له في الوقت ... المنع ... على الدليل انه اذا كان التعليق مانعا عن تعلقه بالمحل فيجب ان يلغو كالتنجيز في الاجنبية ليلغو ... المحل كبيع الحر ... بالمرجعية ... السببية فيفيد ... الا يلغو ويلغو كالطلاق انشاء الله اى متكلم ... الشرط ... السبب ... بدون الحكم ... الكل ... السبب ... الحكم ... بالاتفاق ... المسبب ... حتى يكون ... الاول ... ان الاصل في السبب ... الخ ... في ... مناسب ... على الاصل ... والبيع ... الخيار ... التعليق ... الحكم وهو الملك ... في المضاف فقد ... الخيار والتعليق ... ان على الدليل

الاول ايضا بانها انما يعتبر ان سببا اذا لاقيا المحل واثرا فيه والخيار ذا لتقييد يمنعان ذلك والحق انه لا يرد على الدليل شيء منهما فانا انكار دعينا
منع التعليق التاثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الامر والتعليق ههنا وانما هو التقييد ومفاده تحقق شيء الا قيد في نفس الامر
ففيه افضاء وتاثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم واجيب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس شرع
لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد وهي اي الضرورة تتقدر بقدر الحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فتعلقه
من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم ايضا بدون الحكم والقياس يابى عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل واجيب ايضا
بان الشرط يبطل التعليق ما بعده كما قيل في اتيك على ان تاتيني بمعنى ان اتيك آتني واذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار فالبيع منجز وانما المعلق
الخيار في الفسخ لوجود البيع فانقلت فلم لم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال والتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر عمن له الخيار ولعلك تقول لما
قد تقدم ان انت طالق على الف بمعنى ان اديت الفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعده فالاولى ان
يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعليق ما بعده بل يقال البيع منجز انما الخيار في الفسخ فان المقصود الى البيع ولي الخيار في الفسخ
بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقته هو جواز التخلف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السند فافهم واجيب عن الثاني في التعليق لليمين وهي
للاعدام يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والاترتب هذا المحذور فلا يفضي الى الوجود غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا واما الاضافة
فانها تحقق المضاف فان طالق غدا الافادة ان الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقيق الطلاق فضار هذا التطليق في الحال مفضيا الى الطلاق
غدا فانعقد سببا ورد بان اليمين قد يكون للحمل والحث على وقوع الشرط لا الاعدام كان بشرتني بقدوم ولدي فانت حر فينبغي ان ينعقد سببا الا ان يقال
لما لم ينعقد ما هو للمنع سببا لم ينعقد ما هو للحث ايضا لعدم القول بالفصل وقد يفرق بالخطر والشك وحده يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا
الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيفضي الى تحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة واما الكاف
اليمين بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا فالخطر بمعنى المنع وهذا مخالف للمعتبرات المنقول فيه هذا الكلام ولعله من خطاء الكاتب
بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بامر محذور والا فللحث ودعوى الاعدام عموما في كل يمين غير معقول فتدبر لكن
يستلزم هذا الفرق عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط
فالتعجيل اداء قبل الوجوب ويستلزم كون الاجارة غدا فانت حر مثل اذا مت فانت حر لان مجيء الغد امر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالغد سببا للتعلق في الحال كالمعلق
بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما مع انهم يفرقون ويجيزون بيعه في الاول دون الثاني اقول في الاول
وهو ما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان العبارة للفعلية لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر
وانما يجيء من خارج فيتحقق الايقاع من الناذر فانعقد سببا بخلاف التعليق فان العبارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير اسناد تحقق
الطرفين او احدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقول في الثاني وهو تعليق
العتاق بالموت التعليق سبب الان لان التدبير شرعا هو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو السبب
لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل
شرعي بخلاف العتاق وهو اذا جاء غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا التصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق
لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجيء الغد في اذا جاء غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجيء الغد قبل موت العبد فانه هو المصلح

لان تعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بهذا الا ما قرره المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن يبقى فيه كلام المحققين
من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدوم للملك ووجه
من شرط وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهداد ان الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد
محلا لنفاذ الوصايا وهذا ايضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذه الموت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل واما نفاذ الوصية
فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثرها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان
لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر اثره في آخر الجزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصية فيه لا يمنع
السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا التقرير كلام على طبق مرادهم وبعد يبقى خبايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم ان شاء الله
قالوا اولا يمنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق القنديل فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله والمعلق الحكم لان اللزوم دخول الدار او وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب
عنهما مما دريت لا يخفى اما عن الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام بعد تحقق اقتضاء اذ ليس في التاسي
ايقاع اصلا انما هو بعد وجود الشرط ولذلك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففيه اقتضاء
ان كان انشاء او سبقه شيء فيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويفضي اليه
هذا ان كان انشاء والا لابد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد
الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا تفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا تصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه
يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الموجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانا من ورائه
المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه
بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر وشيد اركان الاستدلال بان المتكلم
لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده لتقديره اخبر اعتبارا لا يصلح لابتناء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير اهل
بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط
بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود وصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة واللزوم
مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو حسن
صحيح وهو احسن شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك زاد ابو داود لا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدر المنثور قلنا اولا

منفومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه والاول متفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد تنجيز
كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا حالا فليس من افراده فيه وهذا ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق فعلق الطلاق بشرط لا يحنث ولو كان طلاقا
حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا واعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان لا يطلق تنجيزا وهذا ليس بشيء فانه قد مر ان العرف مخصص فيخص الحديث ولو سلم
شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الحمل ماثور عن الزهري والشعبي فقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى
ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمر وابن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطا
وحماد وابن ابي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج
فلانة فهي طالق قال طلق ما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عم اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا
ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسالته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح
نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا الصحيح لا يجري هذا الجواب فقال هو احاديث مفسر لا يقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح
الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد
وابن معين كذاب وفي الاخير علي ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر ان القاضي الشيخ السهيلي جميع
الاحاديث وقال ليس لها اصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والاوزاعي هذا وقالوا ابعاد وروى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
قال الحسن البصري سال رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشيء وهذا انما يثبت منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي
ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمرو ابن سليم الزرقي سال قاسم ابن محمد عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها
فقال القاسم ان رجلا جعل امراته كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير واما الجواب بان الحسن
لم يلاق امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهدوا على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء
بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا الى [illegible] فيهم لا يحتج عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان في الفاقد [illegible]
حد التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه [illegible] بالمرسل حجة فليس [illegible] وانه ليس حجة عنده معارضة المسند
واما عن امير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا ثانيا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج
قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز [illegible] في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية الا عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس
وتاويل ابن عباس [illegible] تحمل اللفظ والمعارضة بقول ابن مسعود [illegible] الكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه
اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه [illegible] التعليق [illegible] فالقول [illegible] فاذا قال ان نكحت فطالق فانها
الثلث يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر [illegible] طلقت قياسا على الملك يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا شئ العلماء
الثلث الامام ابو حنيفة وصاحباه قالوا [illegible] التعليق بالشرط ليس [illegible] انما السبب [illegible] في ذلك الوقت للمحل مع
متحقق اقول هو اي قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حتى لا يتوقف العامل [illegible] انما يكون الشرط جزء اخير
بقاء المحلية والا فتوقف على امر زائد بعد فاذا انتفى المحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق بشرطه وقوع الطلاق تامل وفيه نظر

ان الشرط مع الجزاء علة لا يتعقب المعلول بعيده على امر آخر وههنا ايضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط فوجد الطلاق من غير توقف على امر آخر وههنا توقفه قبل انعقاده بواسطة الغير فلا يضر كما انه توقف بعد الانعقاد بواسطة المالكية اعترض في شرح الاسرار الالهية لابي قدس سره ان ارتفاع المحلية راسا يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة واما ارتفاع المحلية موقتا كما في الطلقات الثلث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله اذا فتت المحلية انتفى الشرطية ممنوع ان اراد مطلق الانتفاء والموقت وان اراد الارتفاع راسا فمسلم لكن لا ينفع ثم اجاب بالبناء على مسئلة الهدم ان حل المحل قد ارتفع راسا وهذا حل جديد حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل عنده وهذا لا يخفى وهنا انه لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا ياتي محل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد فالاولى في الاستدلال ان يقال الظاهر انه ما علق الا في ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق معلقا واما الطلقات الثلث المملوكة بعد التحلل فلم يكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر **ومنها** مفهوم الغاية قال بها القاضي من الشافعية وكثير من المعتزلة ايضا كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط والمشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا في الاستدلال لو لم يكن مفهوم الغاية مفهوما لم يكن الغاية غاية بل لو تناول الحكم لما بعدها لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالقائل بمفهومها القول بانتفاء الحكم فيها ومن قال لا فيها بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المغيا والقائل بانتفاء الحكم فيها ايضا غاية يلزم منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا يعقل فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع والقائل تسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزم منه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انتفاء اللازم الغير المقصود والمفهوم انما يلزم لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فافهم **ومنها** مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت لعدد معين عما زاد عليه كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي ابي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل والاصل عدم الايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزام على الخمس الفواسق المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح [illegible] الفارة والكلب العقور والغراب والحداة رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا الالزام انما يتم لو لم يكن [illegible] بالكلب العقور الذئب وانما جعل كالكلب العقور فانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كنت اسمع [illegible] يقول ان في المخصوص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التحرير كذا في الحاشية [illegible] في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع الموذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وهذا انما يتم [illegible] لو لم يكن [illegible] بل المراد غير تام لانه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر **ومنها** مفهوم اللقب وهو نفي الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنادي من المالكية والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون اما اولا فلانه طريق متعين لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد واللازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت واما ثانيا فلزوم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كفر ولزوم كفر من قال زيد موجود

فان مفهومه ليس غيره موجودا وظاهر المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة قيل وقع الالزام به لما فاق سعيدا وبجدال فيه المجال فان المفهوم لما
ضعف من المنطوق الاسيما الحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق والمحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلوته عليهم والقاطع دل على وجود
غيره من الله تعالى وانما كان هذا اجدالا لانه يلزم ان يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضه امر آخر والتزامه شنيع جدا وايضا قد خوطب بهذا القول
المشركون اولا وامروا بتصديقه ولم يكن ح المحكمات فح يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لما كان القياس باطلا لانه مشارك
في حين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجيب شرطه عدم المساواة في الجامع الانعدام للموافقة في الحكم فالجامع المفهوم القياس فليس محل القياس محال المفهوم
فلا يبطل القياس اعترض اولا كما في شرح الشرح لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهذا خلاف وثانيا
كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة والاينافي ذلك كون المنتفي اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس
دلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس ثم يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة
على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهي الموافقة اصطلاحا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد
من انتفائها حيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة اراد واعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة
ودفع الاشكال الذي يدفعان فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس
وهذا اخير والحق لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد وهو لم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر دقيق
فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
هذا على الي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مذهبهم ان المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل ايضا معارض وهو اقوى من المفهوم فيقدم عليه
للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا اظهر كونه مدلولا للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات الكثير تأبى عنه فافهم قالوا الشرط
عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعد من جملتها الدلالة والقياس فتدبر مفهوم اللقب وقالوا لو قال لخصمه ليست امي زانية تبادر منه
اي نسبة الزنا الى امه ولذا اوجب احمد حد القذف عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الانفهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة
حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه او ام كل احد وهو ليس منفهما البتة قالوا ثانيا
فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل اللسان
ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسل خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن
ابن عباس **مسئلة** انما لفظ انما كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات ونفي لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية مثل
فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبته وايضا لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية
في الوضوء بل بتقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار
الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل لتفيد الحصر اي حصر ما يلي انما فقط او

فيا بعد ه وقيل يفيد النفي والاثبات فقيل هذا الحصر منطوق لما هو منصوص عليه وهو مختار التحرير وقيل بمفهوم فليس موضوعا قالوا اي القائلون بالحصر
اولا ان الا للاثبات وما للنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهو فاسد كما مر في ان فان ما زائدة زيدت لا لابطال عمل ان فتصير
في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغير معتق ايضا لكن
على ما يشهد به تفقه من رواه قلنا لا نسلم افادة انما نفي الولاء عن غيره بل يفهم من العموم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق لم يبق ولاء يكون
لغيره فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء في الجملة قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال ملكية الولاء بالمعتق بحيث
عرفا كما يقال ملكية الدار لزيد بابه ملكية لعمرو وظاهر انه لو اقر بها لزيد لا يصح اقراره بعده لعمرو فافاد ذلك الفهم الاستقلال فافهم واما مثل العالم
زيد اي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر خبر بما من جزئياته ولا عهد ثمه فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا مفهوما ولا منطوقا وقيل يفيد وهو منطوق وهو
لكنه اشارة فان معناه العالم حين يدعي على طريق الحمل الاولي كما ذكر عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزم
ان العالم بجميع زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب قيل هو الحق للقطع بانه لا يلزم بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا تعلق
بل يلزم بالاشارة اللازم عقلا وهو متحقق كما بينا ثانيا لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيد الا ترجيح للبعض دون البعض فلا يصح العهد فتعين الاستغراق
لتعذره على ما سوى العهد وما في المختصر انه يلزم مثله في العكس اعني في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا فمندفع لان المدعي غير متخلف وان
منع الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما يجب الفرق على الفارق بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتعدم
جزئي من جزئياته فيما ذكر فيه وقد يقال في الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه يراد به الذات الموصوفة به فيكون المعنى الذات الموصوفة
به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في التأخير فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة به وهو عارض للاول فلا يلزم في تحققه في غيره فلا يفيد
الحصر فافترقا كذا في شرح المختصر وبيان الفرق المذكور انما هو في ما اذا وقع الوصف خبرا دون المعرفة فيشكل جواب الرد فقد تقرر في محله
هذا الفن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول التحقيق ههنا ان مناط الحصر فيه هو حمل هو هو اي الاولي
لا الشائع اذ محصله ثبوت شيء لموضوع والحمل الاولي بالمعرفة اي المعرفة الواقعة خبرا ظاهرة في الحمل الاولي فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة
خبرا ظاهرة في الاول فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا او هذا الاتيان في ما تقرر فانما تقرر ان المحمول بالحمل
المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي على ان التحقيق انهم ايضا بمعنى المفهوم من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد
حقق في السلم ونحن ايضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود الاشرف من هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام
ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعها مع ما فيها من الاختلاف مذكورة في علم المعاني فلا نذكره ههنا
تمت مقالات المبادي بفضل وسيلة التوفيق والايادي اسأل الله الذي يسر لنا شرح المبادي والمرجو من المفيض
ان يوفقنا لشرح المقاصد اتم الشرح في صدري وييسر لي امري واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبي سيدي
وسيد الاولين والآخرين شفيع المذنبين والنبي بلا نهاية
يوم الدين صلوات الله عليه
وآله واصحابه اجمعين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی بنی فروع الشريعة علی الاصول القويمة واشاد لنا ان نصلی علی معدن العلم والحقيقة وعلی آله واصحابه نجوم الهداية الی الدين والملة الحنيفية
وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهبنا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالی من الاحكام القديمة وبعد فانا نشرع فی المقاصد
اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعی اما وحی اولا والوحی منحصر فی الاولين لانه ان كان متلوا ای واجب مراعاة نظمه
فهو الكتاب اولا فهو السنة وغيره ای غير الوحی اما قول كل الامة الكاملة من اهل الاجتهاد فهو الاجماع او الاعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة فی العلة فهو القياس
ثم هو ليس اصلا مطلقا بل المستدل به يحتاج الی المقيس عليه فی استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ومضاف اليه والقياس
انما هو للاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لا بد فيه من السند علی ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به ولا يضاف الحكم اليه بعد
دلالة الاجماع واشار الی هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالی بقوله اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنی
المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يحصل به اليقين عند الجمهور فلا يثبت به العقائد وايضا لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلثة
اياه باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فحجيته ضرورية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل فی النازلة وان كان هو ايضا منصوصية من
قبل الشارع ولذا اسقط الشيخ الاكبر خاتم فص الولاية المحمدية الشيخ ابن العربی قدس الله تعالی سره واذاقنا اذاقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة
والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الواحد هذا فان قلت الحصر فی الاربعة مختل لان شرائع من قبلنا
حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قال الشرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب مندرجة فيها اما اندراج شرائع
من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص فی كتاب الله تعالی او سنة رسوله صلی الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل اصحابها المدعين اتباعها
فهی مندرجة فيها لان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعی من الكتاب او السنة او الاجماع او
القياس الخفی المعارض بالقياس الجلی واما اندراج الاستصحاب عند قائليه فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود علی البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة
فهی والا فلا عبرة به فتأمل فيه واما نحن فلا نحتاج الی الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الی الكلام النفسی للباری عز وجل فانه هو الحاكم
حقيقة بكلامه الازلی وهذه الدلائل كواشف عنه وفی شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدی ان الكتاب راجع الی الكلام النفسی للباری الحق تعالی
والسنة الی الكلام النفسی للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الی النفسی للمجمعين والقياس الی النفسی للمجتهد ولا يخفی بعده فان النفسی لما سوی
الله تعالی لا حجية فيه اصلا ولو كانت فلا اصل رجوعه الی كلام الله تعالی مع انه غير ظاهر فی القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة
النفس الامرية والا كان هو حاكما علی نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط ولذا ليس كلامه حجة علی المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو
ای الكلام النفسی نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مجعولة معها مخلوطة بها ارادة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فاما اذا المراجع الى وجداننا نعلم ان في اخذ انشاء نسبة تعلق ارادتنا افادتها وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة الملحوظة معها الارادة المذكورة
ثم الظاهر ان هذا التحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى جزئي من جزئياته نفي هذا اشارة الى ان الصفات الالٰهية مجعولة لكن المجعولية لا يكون
الا بالايجاب فارتفع من المفسدة فيما سبق ان الصفات واجبة اذ العلية مجعولة ليس من مرضياته وانما تقع مماراة مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا لكلام
الانسان النفسي ويقاس عليه كلامه والمراد بالجعل الجعل بالاختيار حتى اذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بارادة الافادة ودون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فجاوزت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات السارية في الكميات واذا ثبت المغايرة فاندفع ما قيل
في حواشي ميرزا جان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار هي الحكاية وللنسبة الواقعية التي منها وهي الحكي عنه وللصورة العلمية القائمة بالنفس
مما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذا رجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهي من
حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفاد بالكلام كلام نفسي هذا بحروفه ولا يعارضه ما نقله العلي القاري رحمه الله
في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسي معنى من العلم ومعنى تكلم الله مع من اصطفاه جعله مطلعا على علومه تعالى هذا ثم انها
لو نها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير لا انها طلبة بالوجدان فافهم اما كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما
يعطي كلمات متأخري الاشعرية وهي قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلها متخالفة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان امرا
واحدا بسيطا تارة يكون فرسا وقد يكون انسانا اجتماعا لصفات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول واذا كان فيها
بين المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا بل الذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بينها النسب الانشائية
او الاخبارية المرتبة حسب ترتب الالفاظ القائمة بالنفس وبذات الباري عز وجل وهي مغائرة للعلم بل هو متعلق بها وغير كذا الارادة بل هي متعلقة بافادتها واما عين مغايرة
فلا اختلاط فان قلت لا يصح ايضا مغايرة للعلم ولا يتجاوز الحق ما قال هذا القائل فان هذه المعاني او هذا الامر البسيط مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر
العبارات في صورة قائمة بذات الباري او النفس والعلم هو حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذي شجع هذا القائل على ما قال لكنك سيت
ان لا ترتاب في ان هذا من هذيانات الفلاسفة ولا يساعده عليه التحقيق بل هو باطل محض على ما برهنا عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم
تر هم كيف يسيرون في هذه المسألة اتحاد العلم بالمعلوم كما يحكى في الصحائف لما كانوا عميا ولزمهم بالزامهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
كون شيء واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم بنوا قصورا في افهمهم في تبيان هذه المسألة فافهم وقيل في تلك الحواشي ايضا
العلماء اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي او الصورة الذهنية كما مر في صدر المبادي اللغوية فالنفسي اذا كان مفاد اللفظي كما اشتهر وجب
انه لا يكون امرا خارجيا وهو ظاهر فلم يكن الا الصورة العلمية اقول هذا منقوض بالانشائي من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف ومن تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يحصل الطالب له وانما يحصل من قيام الطلب به واذا كان مغايرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا كلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار اللهم الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من في صدد الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل لو اخفي في دفعه ان غاية ما لزم مما ذكر ان النفسي هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون عين العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قدم ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولا مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل في المختصر على انها
نسبة ذهنية بانها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك الحواشي القدر الضروري ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون تصورهما

فی الذہن بصورہا العقلیۃ حتی یلزم التعقل ای کونہ تعقلا بل یجوز ان یکون ہذا الادراک علما حضوریا فلا یلزم التعقل لانہ عبارۃ عن الحصولی وہذا انما یرد لو ارید

بالتعقل ہذا اما لو ارید مطلق الادراک فلا وہذا الاراد ۃ شائعۃ فی امثال ہذہ الفنون اقول انہا نسبۃ حاکیۃ والحکایۃ انما یکون بحصول صورۃ المحکی لا بوجودہ

بنفسہ کما فی العلم الحضوری فلا یصح کونہ حضوریا فان قلت ادراک النفس وصفاتہا حضوری ولا بعد فی ایقاع الرابطۃ بینہا قلت لابد من مغایرۃ الحکایۃ للمحکی ولا یصلح

لذلک معلوم الحضوری کما لا یخفی علی ذی کیاسۃ فان قلت الیس عند جمع من الفلاسفۃ والمتاخرین من اہل الاسلام ان علمہ تعالی حضوری مع انہ عالم بالنسب

والحکایات ایضا قلت تلک الرای باطل کما بینا فی حواشینا المتعلقۃ بشرح المواقف فلا اعتداد بہ ثم ہذا ایضا یکون اشکالا علی ہؤلاء القائلین فان قلت

ہذا القائل لم یرد علی المختصر وانما اورد علی تحریر شارح الشرح بان افتقار النسبۃ الی الطرفین ضروری ولا یجوز قیامہا بہما فیہا ما خارجیا بل القیام بصورہا العقلیۃ

وہو التعقل انہ غایۃ الزم منہ وجود الطرفین فی الذہن ولا یلزم منہ التعقل قلت لا عنایۃ علی الملم فانہ قرر کلام المختصر علی ما قرر شارح الشرح ثم نقل ایراد

ہذا القائل ثم اجاب عنہ فلیس فیہ تحریف اصلا فان قلت لعل مقصودہ ان وجود الطرفین فی النفس وجودا اصلیا لان قیام الکلام قیام خارجی فلا یکون تعقلا

بل لا بد امصاحبا للتعقل فلا یتم تقریر شرح الشرح من ابتناء کلامہ علی التعقل قلت ان النسبۃ حاکیۃ البتۃ فلا بد للحکایۃ من تعقلہا وتعقل طرفیہا بالضرورۃ

وان لم یکن ہذا الوجود تعقلا وکیف یکون فان صاحب المختصر وشارح الشرح لا یریان الاتحاد فانہما من حزب المتکلمین وتعقل الطرفین حین الحکایۃ

لا یکون الا بحصولہما فی الذہن فتدبر فیہ ہذا کلہ فی الاخبارات واما الانشاءات فلا خارج لہا البتۃ فحصولہا لا یکون الا فی الذہن وکذا حصول طرفیہا

لان الانشاء بدون تعقل الطرفین غیر معقول فتدبر ثم ہہنا کلام صعب ہو ان کلام النفسی الذی ہو مدلول ہذہ الالفاظ معان مؤتلفۃ من جواہر

واعراض وقیامہا بذات الباری عز وجل اما بنفسہا قیاما بحیث یترتب علیہا الآثار وہو باطل کما لا یلزم ان یکون المتکلم بالسواد اسود وبالعدم معدوما

او قیاما بحیث لا یترتب علیہا الآثار وہو قول بالوجود الذہنی وقد منعوہ وظنوہ شیئا فریا الا ان یقال ان انکار الوجود الذہنی لم یقع من قدماء المتکلمین

الکرام بل انما انکروا کون العلم عبارۃ عن الوجود الذہنی کما قال الامام فخر الدین الرازی فی شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذہنی لکنہ

الا انہ لیس علما لکن المتاخرین اذ لم یقفوا علی مرادہم شمروا الذیل لانکار الوجود الذہنی ثم ان کون تلک المعانی موجودا ذہنیا ایضا باطل لانہا کلام

ومن قام بہ تکلم متکلم فلا بد من القیام الخارجی وقد مر انہ لا یصح البساطۃ ایضا قد صرح بہ حتی ادرجہ بعضہم فی العقائد الضروریۃ وایضا ان اطلاق الکلام

علی النفسی مجاز وعلی اللفظی حقیقۃ او بالعکس او حقیقۃ فیہما وعلی الاول یلزم ان یکون ما ہو کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقا حادثا وما ہو غیر مخلوق لیس

کلام اللہ تعالی حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث والنفسی قدیم وعلی الثانی ان لا یکون ہذا المقروء کلام اللہ حقیقۃ ہذا وان التزم لکن لا یجترء وعلیہ

المسلم وعلی الثالث یلزم ان لا یؤاخذ من قال ان القرآن غیر منزل من الرب تعالی لانہ صادق ان اراد النفسی والارتداد لا یثبت بالشبہۃ مع

انہ تواتر عن الصحابۃ والتابعین المؤاخذۃ بہذا القول وحکمہم بالقتل فاذن الحق الصراح الذی یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان ہذا

المقروء کلام اللہ تعالی حقیقۃ وہو صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالی ولہ تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبہا یکون انشاء وخبرا وہی صفۃ قدیمۃ غیر

مخلوقۃ کما فی سائر الصفات وہی المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واذا صدر علی اللسان بالحرکۃ صارت ذات اجزاء لعدم مساعدۃ اللسان

بالتکلم بالکلام البسیط والظاہر یختلف باختلاف المظاہر ولا استبعاد فیہ واذا صارت ذات اجزاء وکل جزء منہ متعلق بمعنی فتدل وتمثل علیہ لذلک مثلا

فان الکیفیۃ صفۃ بسیطۃ قارۃ فی حد ذاتہا فاذا وجدت بالحرکۃ صارت غیر قارۃ وذات اجزاء غیر مجتمعۃ واذا وجدت فی موضوع وقد صارت قارۃ

واذا وجدت فی محل صغیر صارت صغیرۃ وفی کبیرۃ کبیرۃ فکذلک صفۃ الکلام فی ذاتہ بسیطۃ لہا تعلقات لمعان مختلفۃ کثیرۃ فاذا اراد المتکلم التکلم

باللسان فیصیر متعلقۃ بمعنی ملفوظۃ اولا مع ہیئۃ فصارت لفظا ثم بہ متعلقۃ بمعنی آخر بکیفیۃ تعینا آخر وہیئۃ ہی اخری فیکون ملفوظۃ ثانیا فصار

نعلمه اخرى و بهذا ان الكلام الالٰهي صفة واحدة قائمة بذاته تجلت تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة فاذا انزل على لسان جبرئيل كساها تعينات بها صارت مرتبة فاذا قرء جبرئيل غير قارة فسمعه الرسول فانحفظت في صدره كما سمع مرتبة فكن على صفة القرآن [illegible] واحدة وظهورها مختلفة فظهر ايظهر بكسوة وانحرى باخرى وظهور شيء واحد بتعينات شتى غير منكر عقلا وشرعا فالقرآن المقروّ ان هو صدر بلسان الرسول لكن من قال لم يتكلم الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة هذا هو الذي رامه الامام الهمام اعظم الائمة حيث قال في فقه الاكبر القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروّ وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له وقرائتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق ومراده باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق البتة اومراده كسوة التعين الذي اكتساه القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق لاشك فيه واللام في قوله القرآن غير مخلوق للعهد اي القرآن الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروّ غير مخلوق في حد نفسه والاكوان تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة ثم قال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام القديم المنزل واحد وقال ايضا ونتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات التي اكتسبها الكلام عند التلفظ ولاشك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه ونقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروّ بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قايم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى معبود ولايزال عما كان وكلامه مقروّ ومكتوب محفوظ من غير حزايله عنه انتهى كلماته الشريفة ومثلها من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة وتعلوه عن الحبر الهمام الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروة مراده ما ذكرنا والذين جاؤا منهم من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه ظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور السالمي ايضا ما يقرب به هذا اعطيناك اجمالا لما لا يحصل التقصير عن اباته الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهمام داؤد الطائي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا الفن عريا عضنا عنه

الاصل الاول الكتاب القرآن

لفظان مترادفان الثاني اشهر من الاول عرف القرآن بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله واصحابه صلوة تامة دائمة وافرة يوازي منزله ومنزلتهم وسلم تسليما كثيرا للاعجاز بسورة منه اي بسورة هي بعضه الكان التعريف للمجموع او بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة ان كان للمفهوم الكلي ورد هذا التعريف بانه ليس تحديد العدم اشتماله على الذاتيات فلا يفيد تميزا له عن الاغيار عند العقل فلا يكون ترسيما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز هوا جلى منه كذا في شرح المختصر اقول في الجواب كونه للاعجاز وان كان كذلك اي لازما غير بين اخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في التعريف هذا دون ذلك فنفيا اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وهذا نص على ان انزاله للاعجاز فهو لازم بين نعم يرد ان الاخص احق بالاتباع ولو سلم ان الترسيم بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري ديني وكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره ويعلمها كل احد وان كان تفصيل جهة اعجاز كل آية آية واشتمالها على

انواع البلاغات لا يعرفها الا الآحاد من العلماء فافهم ثم بقي ان يذهب ان الانزال للاعجاز والاعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ليسا اجلى من المعرف حتى يدرك او لا ثم يدرك به المعرف فلا يصح التعريف بهما ولا التحديد فافهم والمشهور في التعريف الاسيما في كتب مشايخنا الكرام ما نقل بين دفتي المصاحف

تواترا وفيه دور ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن وكذا في التعريف الاول لان السورة قطعة من القرآن ودفع في التلويح بان السورة قطعة من الكلام الالهي مترجم توقيفا ويمكن هذا التحمل في هذا فيقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والحق ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخفى من القرآن فلا يصلح توجه في التعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله الحق انه ليس تحديدا اي تعريفا حقيقيا لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل لتعيين الاسم لكنه فان الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء واشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا لتعيين المراد من بين المسميات فلا دور اقول هذا التعريف اي تعريف القرآن باي وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل بعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلا متواترا وانزل للاعجاز بسورة من جنسه في الرتبة فاللفظ الواحد ايضا قرآن وهو المناسب لغرض الاصولي فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع مشابهة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع لا الامر العام منه ومن كل بعض المعرف هذا فافهم على ان الكل ايضا كلي له افراد كثيرة في صدور الحفاظ وعلى السنة القراء فلا شخصية اصلا فليس علم شخص على تقدير ارادة الكل ايضا فافهم والعجب ظاهر جدا اللهم الا ان يقال ان المعتبر في التشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادي الرأي شخصا لكن يرد على اصحاب العلمية الشخصية عدم الصرف لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر الائمة اسم لكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اي مجموعهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز وبالعربية وغيرها من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تطرق للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وهذا لا يريد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم وان كان كلمات بعض اتباع الاشعري تشعر بخلاف ان القرآن حقيقة هو المعنى حقيقة والنظم يطلق عليه مجازا وهذا مما لا يجترئ عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام الهمام السابق في الاصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبرذعي مع ان القاري بها لم يقرأ القرآن قال قد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم ذكره في الكشف ذكره الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح وعليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان تاج الوفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما وقفنا الله بمرضاتهما ببركتهما كان يقرأ القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب ان هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وقد بقوله وتوهم النظم ركن زائد تناقض لان الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج وقد يوجه بان معناه اي معنى الركن الزائد ما قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زائد سقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا له وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن ووصف بكونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا هل تفسد الصلوة بقراءتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف فعند البعض تفسد وعند الآخرين لا وفي الهداية هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس الايمة قالت الايمة لو صلى بكلمات يقرؤ بها ابن مسعود لم يجز صلوته لانه لتلاوة خبر وفي الدراية الاصح انه لا تفسد وفي المحيط تاويل ما روي عن علمائنا انه تفسد صلوته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرءة الشاذة لا تفسد الصلوة وقالت الشافعية يجوز القراءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا تعمد وان كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة

قالوا اتفاقا ما نقل احادا فليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله ينقل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم قطعا والمنقول احادا ليس متواترا فليس قرآنا فان قلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ له انكار المتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال في الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر وفيها المعوذتان والفاتحة فما قال الشيخ ابن الحجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحف عنهما قيل يرده انه روى عبد الله بن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا ليس بشئ فانه قد تقدم النقل عن الايمة لعدم صحته والراوي عسى وهم في نسبة النفي والقطاع الباطل ايضا يؤيده ثم انه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في صلوة التراويح والامام يقرء بها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوي على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا انه قرء على عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب وقرء على ابي مريم زر ابن حبيش الاسدي وعلى سعيد ابن عياش الشيباني وقرء هولاء على عبد الله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء على سعيد وزر على امير المؤمنين عثمان وعلى امير المؤمنين علي وعلى ابي ابن كعب ثم قرؤا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الايمة ان ابن مسعود اقرء اصحابه المذكورين قرء عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند بقية القراء ايضا ينتهي الى ابن مسعود في قراءة ايضا المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرؤ على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب الاسدي عن علقمة والاسود وعبيد ابن نضلة الخزاعي وزر ابن حبيش وابي عبد الرحمن السلمي وهم اخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلعم وسند آخر قرء حمزة على ابي اسحق السبيعي وعلى محمد عبد الرحمن ابن ابي ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى آبائه الكرام الصلوة والسلام وهولاء قرؤا على علقمة ابن قيس وعلى زر ابن حبيش وعلى زيد ابن وهب على مسروق وهم قرؤا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المؤمنين علي كرم الله وجههما والاعلم ايضا سند الكسائي ينتهي الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومسئلة ينتهي سند ثلث الذين من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة واسناد القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة بقبولها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة

خلاف كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه فنسبة انكار كونهما من القرآن غلط فاحش ومن
استند الانكار الى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضته هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام بل الامة كلها كان فظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل وايضاً ظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرء عليه القرآن ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء
العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرءوا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرؤهم وهكذا وشيوخ شيوخهم اقرؤهم
هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضاً مما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرآنا الا ولو كان
عنده من القرآن لكان مقروا في هذه القراءات لانها ينتهي اليه ايضاً فان ابن مسعود قرء متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فوهم
الراوي لعدم تحققه انه من القرآن عنده او كان قرآناً فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرء اصحابه ثم خلو مصحفه عنها قيل وجه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة او كان مكتوباً عنده في قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يؤمر بها
بالكتابة وكان من دابه الشريف كتابة ما امره رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرآنيته وقيل هذا وجه

ويرد عليه اولاً انما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل حد ليس بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة نوجود مع التوفر ليس علة مستلزمة لا اي للنقل المتواتر وهذا لا يرد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد يبطل
دحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بنظمه فوائد كثيرة وكذا بعضاه لا يحوقه الا مكابر
فافهم ويرد ثانياً ما قال الحق لبعض المعاصر انه منقوض بخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى اصحابه وسلم لانه اصل الاحكام ايضاً اقول في الجواب الاصالة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل العادة للنقل المتواتر التوفرها وما بين وجوده فيها على ان الاصالتين متغايرتان فان اصالته
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعاً فان قراءة النظم لوجب تواباً جزيلا ليس في نعت السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى واوعد لمن
نسيه او قرء جنباً وغير ذلك من الاحكام والفوائد ومايكون نظمه ومعناه وبهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وانما التعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والمسح وذر
الاعمال وغيرها مما يقصد الاعتقاد وجب التواتر معناه ولم يقبل الآحاد ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على امامة امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه

فقد بان لك سر الامر بالحق وجهه فافهمه ولا تخبط ويرد ثالثاً لما قيل عليه التوفر من التحدي والاصالة لا تجري في الجميع كالبسملة على رأي
وهو رأي من يجعله من القرآن وهو مدفوع بان العادة يقتضي بالتواتر في تفاصيل مايكون منشاء للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى
جميعاً ولو كان منشاء لها باعتبار البعض لا الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقاً جميعاً كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام وفيه كلام آخر
جنباً ومسه محدثاً ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يوخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضاً بناء على ان
اسمائه تعالى التي هي من قبيل الصفات توقيفية ومن البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف
مذكور في علم الكلام ان شئت فارجع اليه ويرد عليه ما لعا المعارضة بانه لو وجب تواتره اي تواتر القرآن لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم فمن يقول
بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعاً عند قائل القرآنية وعند المنكر
انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعاً اقول اي انه انكار لضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرآنا بديهيا في نفسه كحشر الاجساد

فانه مع قطعية ضروري كونه من الدين فانه مع ما قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس بديهيا فلا يكون عدم كون البسملة قرآنا ضروريا فاذا لم يتواتر البسملة لا يلزم

اثبات ما كان خلافه ضروريا اي بديهيا حتى يلزم الكفر ويجب الدفع انكون غير المتواتر غير قرآن ضروري يعني اي ثبت بديهة انه مسلم في الدين بحيث لم يكن في نفسه ضروريا فانكاره يوجب الكفر ولعل هذا الخير جاف فان منكره واعدم قرآنية البسملة لم ينكره الكون غير المتواتر غير قرآن وانما انكروا انه راجحة ولم يكن هذا الا انه يلج من الضروريات الدينية وقس عليها حال سائر القرآنية ثم انا يأتي في هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهة ولو اريد القطعية لسقط قول هذا القائل عن اصله كما لا يخفى على المتامل والجواب انه قد يخفى التواتر فيه ويقوى الشبهة حتى ادى اسد الاشكال قبل التوغل في النظر

وقوة الشبهة الموجبة الى حد الاشكال مانع من التكفير لان صاحبها يعد معذورا لانه مأول والحاصل ان انكار الضروري المقطوع بالتاويل تجانبا عن هوى النفس ليس كفرا ولذا لم يكفر امير المؤمنين علي رضي الله عنه الخوارج حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد فافهم تتمة اجمع اهل الحق اعني اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الله وبامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلى هذا انعقد الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان وابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و ما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روي عن الزهري قال لو وجد لكان انفع واكثر علما لم يصح عنه والذي روي عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آليت ان لا آخذ على ردائي الا لصلوة جمعة حتى اجمع القرآن فجمعه وقال الشيخ ابن الحجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة الوفاة بالاشهر وآية عدة ذوات الحمل ايهما مقدم نزولا وقد صح هذا منه ومثله صح في آيات اخرى وقد قال عكرمة عند سؤال محمد بن سيرين الفوه كما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا ولو سلم هذه الرواية فالجمع جمع الصدر لا جمع المصحف وحفظا لنزول الآيات لا الجمع للقراءة بقي امر ترتيب السور فالمحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجتهاد من الصحابة واستدل عليه ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور فمصحف امير المؤمنين علي كان على ترتيب النزول ومصحف ابن مسعود على غير ما هو الذي الآن والحق هو الاول وهذه الروايات مزخرفة موهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التوارث الذي جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتقان ناقلا عن الزركشي الخلاف لفظي ومن قال انه ليس توقيفيا فمراده لم يقع توقيفا قوليا صريحا بل علموا برمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرائن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة والذي يدل على الارادة قول مالك انما الفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نقل البيهقي على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مرتبا سوره وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة واستدل بما روى احمد وابو داؤد والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال وهي من المثاني والى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل عليه السور ذوات العدد وكان اذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هولاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال كذا في الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تدبر وخدمة بالعلوم الدينية ان استثناء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتبت فيها الآن فالقول
بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه يدل على هذا اصلا ومعنى قوله تعالى قبض آه انه قبض رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضعه الذي الآن فيه بهذه الكتابة عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم
والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثورة من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و
البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضح بان كمان هذا الترتيب المتوارث المتواتر
بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يومر بكتابة
بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن
على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره الكثير ان الترتيب الذي بين
السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول مرارا بقراءة القرآن على هذا الترتيب وكنت متعجبا عن
الحكم بالوجوب حتى رأيت في البحر الرائق ان مراعاة الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة
اذا فاتت الترتيب لسهو ويامر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة
وكنت عرضت عليه انه لم تفت الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا واعلم ان القرآن كما يجب تواتر كل
جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومبادئها واواخرها لان العادة قاضية بتعدي معرفته كل سورة وكل جزء من اجزائها في قراءته اجر
عظيم وكذا كتابته وكذا حفظه ويتعلق الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فائدة قال الحاكم
جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن
في الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها وهذا الجمع هو الاصل وهو الذي
من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر
الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء الحفاظ
كثير اليوم اليمامة فرأى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يغلط القراء ولا يتزلوا في القراءة وكان هذا الجمع مترتب الآيات
والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرء عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصه
على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغلطون في القراءة وفي بعض الروايات
كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى
فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي
كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داؤد
بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملاء منا
وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه مخل بالتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والقبول مستحسنات البسملة من القرآن آية واحدة فيقرأ في الختم مرة فمن نذر ان يختم القرآن يجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا يخلص الذمة بدون
قراءتها مرة فان تركها ما قرأ القرآن وههنا على هذا ينبغي ان يقرأ بها في التراويح بالجهر مرة ولا يتأدى سنة الختم دونها وليست جزء من السورة وقيل ليست
جزء منه اي القرآن اصلا وعليه اصحاب مالك وقيل هي جزء منها اي من السورة الا من سورة براءة ومحل الخلاف البسملة التي في اوائل
السور لا التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا الاجماع على ان ما نقل بين دفتي المصاحف
بخط القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصحابة اثبتوها مع المبالغة في التجريد عن غيره فهي من القرآن قطعا ولم يتواتر انها جزء منها فلا يثبت
الجزئية اذ سبق ان تواتر الجزئية شرط لاثباتها فان قلت نعم لم يتواتر الجزئية لكن اثباتها في هذا المحل الثابت تواترا يوجب الجزئية فيكون جزءا لما
وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لما عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة
حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية ابو داود والحاكم والبيهقي والبزار اذ كان فائدة التكرار ذلك فيجوز ان يكون هو
فقط لا الجزئية ولا التكرير كتكرير فبأي آلاء ربكما تكذبان والقرآنية والجزئية لا يثبت مع قيام الشبهة والشك وبما قررنا اندفع انه ان التواتر
في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل لكن لم لا يجوز ان يكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة واربع
عشر سورة ومائة وثلث عشر آية والجواب انه خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به احد ولم ينقل اصلا من السلف واقتضاء الاجماع المذكور كونها آية مفردة
في كل محل ممنوع ولنا ايضا تركها نصف القراء وهم ابن عامر ونافع برواية الورش وحمزة وابو عمرو قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره في تحرير الفاتحة
ولو تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تركها عند قراءة السور لان قراءة القراء متواترة ولا معنى عنده تعمد قراءة سورة ان يترك اولها
فيجب ان لا يكون جزءا ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح عدم الجهر بها في الصلوة فان قلت قد قرأها الباقون من القراء فتواتر قراءته عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام فيجب ان يكون جزءا قال ولو تواتر قراءتها عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقراءة القراء الآخرين لا يستلزم كونها جزءا منها
لجواز ان يكون للتبرك كالاستعاذة فان قلت اذا كانت قرآنا ينبغي ان تجوز بها الصلوة اذا اكتفي به عند من يرى افتراض آية وبها مع الآيتين الاخريين
عند من يرى افتراض الثلث قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها لم يتواتر انها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء والاتيان بها مع آخرين في اداء
الفرض فلا يصح احتياطا وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد تواتر انه من القرآن ولم يثبت كونها جزءا من السورة والا لتواتر كما سبق وجب ان يكون آية تامة
قطعا اذ ليس جزء آية فتواتر قرآنية مع عدم تواتر الجزء في حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقرر بانه قد خولف في كونها آية
تامة فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم يجز به احتياطا وتعقب عليه الشيخ الهداد في شرح الاصول للامام البزدوي انه
ح قد ينبغي ان لا يجزي بقراءة الحمد لله رب العالمين اذ قد خولف في كونه آية تامة ثم قرر اصل الكلام بانه قد خولف في قرآنية البسملة مع كون القراءة
فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يجزي في كل مختلف فيه فلا يصح من غير قراءة الفاتحة اذ لا فرق عند التحقيق ثم انه لا معنى
للاحتياط عند من يقطع بالقرآنية وكونها آية تامة لان برق الحقيقة قاطع للشبهات فافهم اصحاب الامام مالك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في
اوائل السور لا التي في سورة النمل فهي ما ليس من القرآن وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعا قلنا تواتر ملزومه وان لم يتواتر نفسه وهو اثباتهم كلهم في
المصاحف مع المبالغة في التجريد عن الزوائد فيستدل به اي بهذا الملزوم على وجود اللازم وهو القرآنية فافهم الشافعية قالوا روي عن ابن عباس
من تركها ترك مائة وثلث عشر آية والسور سوى براءة بهذا العدد ولم يعرف هذه الرواية عنه والذي في الدر المنثور والاتقان برواية البيهقي استرق
الشيطان من اهل العراق اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم وقال في الاتقان اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدر المنثور برواية ابن

ما عدّه قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم اول آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيضمحل المظنون وهذا هو الجواب عن اخبار الآحاد التي يوهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع السهو والا لتواترت ولذا لم يوجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم

مسئلة القراءات السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين وقيل هذه القراءات مشهورة ولا عبرة بهذا القائل لا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلاثة يعقوب وابي جعفر وخلف ايضا متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل على البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع لا في غيرها وفي الاتقان قال ولد السبكي القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به وقد سمعت ابي يشدد النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها وانص على ان تلك السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وروى في المدارك ان الامام الهمام كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترها غير واجب هكذا قال ابن الحاجب وفي الاتقان قال غيره الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي وقال ايضا اما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وفي الاتقان ايضا قال ابن الجوزي لا اعلم احدا تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدلالا بما اشار اليه بقوله قيل في حواشي ميرزا جان مطابقا للاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر لتوفر الدواعي على النقل كما عرفت تواترت الهيئة قطعا اقول المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه وهي ليست من اللوازم ولا توفر للدواعي الى نقل تفاصيل مثله فلا يجب تواتره وهذا اللبس نشأ لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف والاجل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجبت ان يحفظ جمع لا تعد ولا تحصى وينقله بالحفظ ففيه الجوهر والهيئة متساويتان الا ان الاختلاف كيفية الاداء فلا تجب تواتر واحد منها كتقديرات المد فالحق المتلقى بالقبول التواتر وهذا التخصيص خطأ من ابن الحاجب ومن ههنا ظهر ان ما نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قل يا ايها الكافرون انه مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلوة والسلام عند اهل الحديث وهو الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء بعيد من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر وما نقلوا اخبار آحاد فافهم ثم هذا الادعاء ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان نقلة القراءات السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى هذا الآن في كل وقت كان من يحصل ازيد من عدد التواتر لكن المصنف تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال لنا لو لم يكن تواتر القراءات المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلف وللملازمة لان التخصيص اي تخصيص بعض القراءات بكونها قرآنا دون غيرها تحكم فان الكل نقلت على السواء واجمع الائمة بجواز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراء سبعة او ثلثة هذا العدد لا يفي به التواتر فلا يكون ما اتفقوا عليه متواترا فضلا عما اختلفوا فيه قلنا هذا انما يتم لو كانوا هم النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد التواتر ونسبتها اليهم انما هي لاختصاصهم بالتصدي بها وافناء العمر في اكتسابها لا لانهم هم النقلة فقط فتدبر فانه حق واضح واجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه العم بان الواحد منفرد بقراءة والآحاد لا يصلح لانعقاد التواتر لعل مقصوده القدح في الدليل فقط لا انه لا يثبت مدعاهم لانه لو اتحد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر وعدم اشتراط العدد وفيه تامل فتامل

مسئلة القراءة الشاذة وهي ما عدا العشرة التي نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني وهو المراد ههنا وقد يطلق على ما نقل اخبار واحد عن واحد حجة ظنية عندنا واجب العمل ومن لم يعلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين وجزم به ابن الحاجب فما اوجب التتابع

في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ذكر الرافعي من كبار اصحابه والقاضي ابو الطيب والحسين ان مذهبه العمل بخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع انها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لادعائهم النسخ لنا انه مسموع من النبي عليه واصحابه وعلى آله الصلوة والسلام لانه روى عدل جازم وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهو حجة لما انه لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه لابد من الاحاد ولنا ايضا انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لاسيما مقطوع العدالة كاصحاب بدر وبيعة الرضوان ان لا يكون من اختراع بل سماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل به فان قلت الخصم لا يسلم الانحصار بل يجوز كونه مذهبا للراوي فنقله قرآنا قال وتجويز كونه مذهبا له فنقله قرآنا عجب ليس للمسلم ان يجترئ عليه لان الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الامر الشنيع وفي حواشي ميرزا جان ان العجب انما يصح لو كان مراد الخصم ان مدلوله كان مذهبا له فنقله قرآنا للترويج فانه لا شك انه لا يتاتى من احاد العدول فضلا عن الصحابة بل مراده لعله كان قرآنيته مذهبا له بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبا له ومذهب الراوي غير حجة سيما اذا ظهر خطاؤه بيقين وهذا احتمال عجيب جدا وجوابه ان القرآنية مما لا يهتدي اليها الرأي ولا مدخل له فالشاذ الصحابي العادل ليس الا بدله من سماع فاما كان قرآنا فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه كما هو الاولى او وقع تفسيرا فظنه بعين السماع قرآنا وعلى كل تقدير فهو حجة هذا معنى الترديد المذكور الشافعية قالوا انه ليس بقرآن اذ لا تواتر وما ليس بمتواتر ليس قرآنا ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل به قلنا كون النقل خبرا شرطا لصحة العمل ممنوع بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مطلقا والاجماع انما هو على ان الخبر الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه لانه نقل قرآنا هذا لكن للقائل ان يقول ان النسبة التي نسب بها خطاء قطعا فلم يبق وليس ههنا نسبة اخرى فبقي الخبر من غير نسبة بالسماع ويمكن ان يدفع بما سبق من ان اصل السماع مقطوع والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطاء لكن بطلانه لا يبطل نفس السماع

مسئلة لا يشتمل القرآن على المهمل هو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازا ولا على الحشو هو الزيادة من غير فائدة خلافا للحشوية لنا التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى فلا يصح الوقوع اصلا الحشوية قالوا فيه الحروف المقطعة ولم يقصد مدلولاتها اللغوية والا صارت مهملة وفيه نحو الهين اثنين فالثاني مكرر لا فائدة فيه قلنا الاول من الالفاظ المتشابهة فله معنى خفي يرجى الوقوف لاحد او لغير الراسخين فليست مهملا والثاني من التاكيد اي من قبيله وتقريرا قبله لا التاكيد النحوي ولا يخفى ما فيه من الفوائد فلا حشو ثم مسئلة فيه ما لا يفهم لاحد وستاثره الله تعالى بعلمه والاما مان فخر الاسلام وشمس الائمة خصصا المسئلة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو الاليق والاصوب كيف والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى وهو مذهب السلف من اهل السنة والجماعة وقيل من متاخريهم كله مفهوم لبعض من العلماء ويعزى الى الامام الشافعي وروى ابن جرير عن ابن عباس انا ممن يعلم تاويله اي المتشابه كذا في الدرر المنثورة وروى ابن جرير وابن ابي حاتم عن ام المؤمنين عائشة قالت كان رسوخهم في العلم ان آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تاويله وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا ومثله عن ابي الشعثاء وابي نهيك الآثار كلها في الدر المنثورة لنا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فلا يحتمل عطف قوله تعالى والراسخون في العلم عليه لان الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع كما عليه القراء كافة بل حفاظ الزمان يقولون وقفا لازما نعم من زعم من اعترض عليه بان الوقف على بعض الجملة صحيح كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وقف على الحمد لله رب العالمين فقد غفل وخلط الموضع الذي هو محل الامتناع بغيره الذي هو محل الجواز ولنا قوله تعالى والراسخون في العلم استيناف فلا يرتبط مع ما قبله لقراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به رواه ابن ابي داود عن الاعمش عنه رضي الله تعالى عنه كذا في الدر المنثورة

والاستيناف ههنا متعين لان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع وقراءة ابي وابن عباس رضي الله عنهما يقول الراسخون في العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاؤس عنه رضي الله عنه كذا في الدرر المنثورة ايضا وضعف في التيسير رواية ابي رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستيناف
متعين اليه والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محتملي المتواتر هذا وفيه كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعمليات وانما هي
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا تفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التاويل على وسياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
حظهم ابتغاء تاويل المتشابه لا بد لهم من عديل فان الله تعالى اذا ذكر حكم جماعة الا وقرن حكم عديلهم والراسخون هم الصالحون للعديلية فيجب ان
يكون حظهم عدم التاويل بل الايمان به فقط فيكون الراسخون الخ استينافا فالبيان حظهم وما في التلويح انه لا يدل على هذا من كلمة اما فليس بشيء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اتمام يقتضي فيه كلام فان حظ الزائغين ابتغاء التاويل مع ابتغاء الفتنة فيكون حظ
الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عديلا فيكون المعنى والله اعلم ان الزائغين يتبعون
الفتنة ويبتغون تاويله مع ان التاويل لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم فليس علم التاويل لاحظ الراسخين ولا يبتغون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي وللزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا حينئذ من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كانت الحال منتقلة
واما لو كانت موكدة فلا تم فيه كلام هو انا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون الخ حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تاويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والمجاهدات القوية وخلعهم ابدانهم
وانخراطهم في العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وشيء من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت فعند طلوع
شمس هذا اليقين لا يغني الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرنا في تاويل الآية والسلف انما ارادوا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية
بالكسب والنظر كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يمنعون عن تاويل المتشابهة لعدم الوصول كذا وقع في الحديث المرفوع وهذا يشير الى
ان المستحيل العلم به بالرأي كيف والنفي لا يكون الا عن فعل اختياري [illegible] بمعنى ما روي عن امير المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهى الى هذا اي الى انهم علموا وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيه اصلا بل سكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شان العارف الكامل بالله فافهم
القائلون بمعرفة جميع القرآن قالوا اولا لو لم يكن بعضه مفهوما لزم الخطاب بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
هو رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا ذلك
البعد اذا لم يكن المقصود الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكبح عنان الذهن عن طلب التاويل قالوا ثانيا نقل التاويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وغيرها فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم اولوا يقينا والكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا على انه تاويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفريقين مبنية على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات فلا يبعد ان يكون النزاع
فيه لا في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم تقسيمات قالت الحنفية في التقسيم النظم ان ظهر معناه فان لم يسبق له

بالذات لا يكون مقصودا اصليا فهو الظاهر وان سيق له بالذات فان احتمل مع ذلك اي السوق التخصيص والتاويل فهو النص ويقال ايضا النص لكل
سمعي كتابا او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر فهو ما لا شبهة
فيه ولهذا يحرم التفسير بالرأي لان الرأي لا يفيد القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال المفسر ايضا لكل مبين بقطعي وبهذا اشتمل المجمل
المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين بظني خبر واحد كان او قياسا او غيرهما من المظنونات مأول لا مفسر والامام فخر الاسلام فسر المأول بالمشترك
الذي يرجح احد معانيه بغالب الرأي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى المأول من المشترك وقيل بغالب الرأي ما يفيد الظن ولو
خبرا وان لم يحتمل النسخ مع كونه مسوقا للمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجوده في المفسر وعدمه في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عهد خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احدها
على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع وجودا الا ان كل ظاهر معه نص اذ لا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص معه ظاهر لاحتمال ان
لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتأخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل اخذوا في الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
النص مطلق السوق سواء يحتمل التاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التاويل بل السكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في
الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا ما اي مرجوحية او وفيما في الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو اليقين بالمعنى الاخص
وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشائخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم
الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم الكل في المتأخر اي المتأخر اقوى من المقدم وهو ظاهر من مفهوماتها فيقدم عند التعارض للاصل المجمع عليه من تقديم
الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا وهو مسوق
لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد وبما قررنا اندفع ما قيل انه سيق لبيان الحل وليس ههنا غيره فيصلح للسوق له ولذلك لان المفهوم من الآية
امران حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
مفهوم من الآية وليس السوق له فالآية ظاهرة فيه فهذه وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه
وقد تعارضا فقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كما قالوا واورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا
مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد
وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة
ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيده فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اي اتيانه مجردا عن
القيد بل في ضمن تقييد آخر حراما قطعا وههنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان
نفس الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها للايجاب ابتداء
العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده عطف على قوله
ان ظهر فما يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يتحقق ذلك فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء
في بعض افراده كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفي في الطرار والنباش للاختصاص
اي لاختصاص كل باسم غير اسم السارق فيهما فيختفي الحكم لكن يتأمل بان يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه يأخذ مع حضور المالك

نحو اشتد فيجب الحد وهو القطع وليعلم ان في الثاني نقصانا في السرقة لان الاختفاء لا يكون من الميت فلا يجب الحد وما اعترض اولا بان اختصاص بعض الانواع
بالاسم لا يورث الخفاء في اطلاق الجنس فان اختصاص الحجر والشجر باسم لا يورث الخفاء في اطلاق الجسم وهكذا ثانيا بانه هل هما من افراد السارق ام لا على الاول يجب الحد خفيا كان ام لا
وعلى الثاني لا يجب الحد والاختفاء والحق في تحقيق المقام ان يقال ان معنى السرقة معلوم ونحن نعلم في بادي الرأي ان الطرار والنباش من افراده
حقيقة ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه بل يوجب ان يكونا غير السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الكاملة للسارق لوجود
السرقة فيه على الكمال واختصاصه كاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد بعموم السارق اياه عبارة والنباش لما علم عدم وجود معنى
السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام لان لا مالك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به فلم يدخل في عموم السارق فلا يجب
الحد لعدم الدليل والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لكونه سارقا حقيقة ولم يحد النباش
لكونه غير سارق حقيقة فلم يتناوله الآية الا انه علم بتامل واعلم ان الامام فخر الاسلام بعد ما تبين ان النباش لا ياخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال
وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة وقال بعد ما تبين فضل الخيانة في الطرار
وهذه المسارقة في الكمال لتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة فقال صاحب الكشف لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر وهو اطراد حكم الاصل
في الفرع بالقياس بل اراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة فان ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة ولا يستقيم هذه الدلالة في النباش لضعف المناط وتبعه
صاحب التحرير وليس الامر كما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة فلا وجه للدلالة
مع ان ضعف المناط ايضا لا يوجب انتفاء الدلالة في النباش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدية المعنى اللغوي وهو اطراد الحكم ومقصوده انه لما وجد
الاخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى اليه وثبت فيه عبارة وهذا في غاية الحسن والاستقامة واما النباش فلما لم يوجد فيه على
الكمال بجميع قيوده انه من الحرز وكون الماخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق فالتعدية اي سراية الحكم اليه في غاية الضعف بعدم دلالة العبارة ودلالتها
الا كما تعدى حكم الانسان في الفرس لوجود الحيوانية فافهم والجواب عن الاول انه فرق بين الاختصاص الذي فيهما واختصاص انواع جنس واحد
فان الاختصاص فيهما بحيث يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال هذا طرار وهذا سارق او نباش فعلم بالتامل ان معنى المقابل المضروب انه
ليس سارقا ضعيفا بل قويا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا يطلق في مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول ولكن
هذا غاية الكلام في هذا المقام احفظه فانه دقيق هذا اي عدم وجوب الحد على النباش عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف والائمة
الثلاثة مالك والشافعي واحمد رضوان الله تعالى عليهم وهم ظنوا ان النباش داخل في عموم السارق واعتبروا القبر حرزا وقول ابي حنيفة رحمه الله
قول ابن عباس وفي فتح القدير روى ابن ابي شيبة عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرته
من الصحابة والفقهاء فاجمع رايهم على ان يضرب ويطاف وعلم من هذا ان غير ابن عباس ايضا من الصحابة الكثيرين مذهبهم مذهبنا والثوري
والاوزاعي ومكحول والزهري كلهم من التابعين وقولهم مذهب امير المومنين عمر رضوان الله تعالى عليهم عبد الله بن مسعود وام المومنين عائشة رضوان الله تعالى عليهم
والحسن من التابعين وابي ثور من تبع التابعين كذا في التيسير اما الصيغة عطف على قوله اما المعنى اي ما ان يكون خفاء لاجل الصيغة بان يكون فيه المعاني كثيرة فا
ان يدرك المراد بالعقل بملاحظة السياق والسياق وغير ذلك من القرائن فهو المشكل كاني شئتم في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى
شئتم لاستعماله كاين تارة فلو حمل عليه كان المعنى فاتوا في اي موضع شئتم من نسائكم فتناول الموضع المكروه ايضا واستعماله كيف ايضا
اخرى فيكون المعنى فاتوهن باي كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك لكن الملتبس به هو المحل المعتاد فيبطل الاتيان في الدبر

في السياق وتحريم الاذى المذكور في آية المحيض ان المراد الثاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المكروه لا يطلب منه الولد واما دلالة
الثانية فلان الاذى يوجد في الموضع المكروه ايضا فان قلت الاذى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد ايضا
فلا يفيد الحرمة مطلقة بل الاذى مخصوص بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للاذى قلت المراد بالاذى النجاسة التي تتنفر عنها الطبائع
السليمة كالمعى والغائط ولا شك ان كليهما مما تستقذره الطبائع السليمة هذا او لا يدرك المراد بالعقل بل بالنقل عن المجمل فهو المجمل كمشترك تعذر ترجيحه
لعدم قرينة معينة للمراد كالوصية لمواليه وللموالي اعلون هم المعتقون بالكسر واسفلون وهم المعتقون بالفتح ولا يتبين المراد الا ببيان الموصي
ولذا لبطل لو مات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغويها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير
مدرك الا ببيان من الشارع والربوا فهي لغة الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محرمة فهي زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا
ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السورة واليد المذكور في
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا
الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والاحاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيتها ولذا
قال الامام مالك الايمان بها واجب والسؤال عنها حرام وليس قع لهم ان الحكم المقصود منها مجمل ومن الضروريات ان المقصود من يد الله فوق
ايديهم الغلبة وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون اولوا تلك النصوص كلهم ونسبهم
بعض الصوفية الى انهم من آمن ببعض وكفر ببعض هذا وقالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظنا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه
قطعا اي دلالة قطعية والمأول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي فسر لاجل الاحتمال والمستغني عن التفسير وبالجملة ما كان
قطعي الدلالة بنفس الدلالة او بالتفسير والمحكم المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا ايضا فهو يتناول الاقسام الاربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره
فيتناول اقسام الخفاء والمبين والمجمل يراد فهما المبين للمحكم والمجمل للمتشابه كذا قيل ولبعضهم اصطلاحات آخر وبابه الاصطلاح هو البيان وهذا
الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وههنا فصول ثلثة للتأويل والاجمال والبيان

الفصل الاول التأويل منه قريب الى الفهم فيترجح المرجوح بمرجح ما وهو القرينة ومنه بعيد عن الفهم فلا يصار اليه الا بباعث قوي فيترجح به فينساق الى الذهن للشافعية
منه القسمة وقالوا التأويل قريب وبعيد ومتعذر ولا يخفى ما فيه بل هذا الاقسمة الانسان الى الرجل والمرأة والخنثى المنقوش على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تأويلات للحنفية
منها قولهم في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه في كتاب عمر بن حزم في اربعين شاة شاة اي قيمتها مقولة للقول فاما بارادة القيمة من لفظ الشاة
او التقدير في نظم الكلام وهذا التأويل بعيد اذ يلزم ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجب ان لا يكون مجزئة لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكوة لدفع حاجة
المحتاج ودفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معنى مستنبط من اصل مبطل اياه وكل معنى استنبط من اصل فابطله باطل كذا في الشرح
المختصر والحق انه ليس تأويلا وان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في الزكوة المالية دون الصورة لانها لدفع
حاجات الفقراء والقيمة اوفى به وقد دل على ذلك اي على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا فيها وان المنظور في ايجابها المالية نص معاذ
رضي الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم ائتوني بخميس وهو ثوب طوله خمسة اذرع
او لبيس وهو الثوب الملبوس مكان الذرة والشعير الواجبين هذا الاتيان اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال للصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجدون شيئا او هم كانوا في رخوة ومتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم بايضا ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ما رواه البخاري من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها تؤخذ منه الحقة ويؤخذ معها شاتين ان استيسرتا او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتان وفي مبدء هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب لا لان الواجب صورة الشاة فلاح ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها معيار معرفة الواجب فعده منه خروج عن المقام بل الايراد لا يتوجه الا اذا ذكروا ان استنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغير المنصوص ليس لاستنباط بل بدلائل اخر ومن تامل فيما قلنا علم انه فارغ ما يورد انه التي لفظ الشاة على معناه نفي الواجب ولا يجزي القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل الدليل فليس ببعيد وذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزي فافهم واورد في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يتادى عند الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميرزا جان ان هذا ليس بشئ لانه اذا كان قيمة الشاة واجبة فالاصل ان لا يجزي بدله الا بدليل من خارج ولا يهتدي الى الابدال الراي ولم يوجد نص البدلية في زعمه والا فالنص قد تقدم فاقول منه مندفع لان المراد في تاويل الحنفية بالقيمة المالية اي مالية الشاة وهي امر موجودة فيها فاعطاؤها اعطاء المالية فيجزي تامل واحفظ فانه حق صريح ظاهر جدا ومشائخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد ارزاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجعل في حق الفقراء ثم اوجب في اموالهم حقا لنفسه ثم احال رزقهم عليهم من باله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد من المال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس التغيير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كالاهتداء الى التجارة والمزارعة وغيرها والقاء في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيه بل اكثر وغير ذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار والكل واف بانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى في نظر الشارع واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان يتجر فيها فيبيع ويشتري طعاما وكسوة وغيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب اذنا للمزكي بالاستبدال بل للفقير والنزاع فيه ونهاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى ينجز وعده فالرزق من اي موضع يصل فهو منه تعالى انجاز للوعد ولما اوجب للفقير من مال لنفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه فاندفع الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجبه صريحا في مال اصلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وح اندفع الثاني ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانته ان يصل لصرفه الى حوائج شئ منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان باداء تلك ذلك بصورته او باداء مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحجرين بالذكر انما هو لكونها اهون على اصحابها ح اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليمهما من قبيل الالتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاشارة

لا تصلح مغيرة للعبارة كيف وفيه صرف الاقوى لاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والثانية في الجواب ان العرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال عرفا فالمغير هو العرف لا الاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة حتى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فليعلم بالتامل الصادق هذا غاية الكلام وتامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان التعدية المذكور في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب مالية الشاة فلا بد للتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عند تعليل الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ح لا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في القياس وفصله مطلع الاسرار الالهية ان المراد في الحديث اما ايجاب الشاة بصورتها او ماليتها فاما ان تكون الشاة مجازا عن المالية او على الحقيقة ويكون ذكرها لتقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ ونحوه ما روي في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل بل لا يصح والذي يظهر لهذا العبد في ايضاح [illegible] ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وبالحجج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيارا لمعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى نظائرها في المالية وتعيينها الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه قال [illegible] خير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيها التعدية فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا اي اطعام طعام ستين تقوية للقول اذ حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الاية اطعام هذا القدر من الطعام ووجه البعد ان هذا صرف عن الظاهر من غير ملجئ فان ما ذكر لا يصلح مغيرا للنص مع امكان قصد اطعام الستين لفضل الجماعة ولبركتهم وتظافر قلوبهم ودعائهم مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستندا بان بركة الجماعة ونشاط قلوبهم علة لكفارة الذنب او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما والحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل انه قياس الواحد في ستين من الايام على الستين من المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الجماعة فجوابه ان غاية الامر منه كون [illegible] اناطة الاصل اقوى ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء ان شاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكون دفع حاجتهم هذا المبلغ الواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم يبقى ههنا ايرادان الاول ان فضل الجماعة [illegible] ليس مع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الاية وجوب اطعام ستين مسكينا وهذا التعليل مغير له وسيجيء في مبحث القياس ان تغيير النص لا بما نص الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة [illegible] فهو اذن من المقام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امراة نكحت نفسها من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا بل موقوف على اجازة الولي او يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال او المآل [illegible] المعتوهة [illegible] في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت غير كفو مطلقا ولذا قيد بقوله غالبا يعني ان المراة ناقصة العقل لا تهتدي الى مصالحها فيقع تزوجها غالبا من غير كفو رغبة في المال فيبطل باعتراض الولي والحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الانكاح على الكمال [illegible] غير [illegible] الى رضاء المراة فالمعنى اي امراة ذات ولي نكحت من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

كذلك عندنا وان زعم الخصم ونكاح الصغيرة والامة ايضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون اذن
الولى ولعل هذا هو المراد المخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر فى العرف من هذه العبارة المرادة التى هى ذات ولى قطعا والا فاذن اى معتبر والارادة
الكامل من المطلق شائعة والحكم المعلق بوصف يشعر عليته ذلك الوصف فالعد من التاويلات البعيدة خروج عن المقام ثم لقى النزاع فى ان البكر البالغة
بل هى ذات ولى كامل ام لا وهو شئ آخر والقياس الذى يذكر لاثبات انها ليست منها ثم الشافعية ايضا يلزم التخصيص بالبكر لان الثيبة يجوز نكاحها اذا زوج
وكيلها او هى من دون اذن الولى فافهم وانما التزموا التاويل لانها مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت فكان نكاحها كبيع سلعة فانه يجوز لها فانقلت
اذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغى ان لا يكون للولى الاعتراض قال واعتراض الولى ليس لقصور ملكها للبضع بل لدفع نقيصة لو كانت والنقيصة فيما
اذا زوجت بغير الكفو مع ان منع استقلالها مطلقا من كفو كان او غير كفو ما يليق بمحاسن العادات فان الاليق ان لا تخرج عنا من فى هذا الامر فالتاويل
فى النص اخراج له عما هو الاولى والجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل فلا حاجة اليه وذلك الضعف لما صح من انكار الزهرى
روايته كذا فى التحرير اعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكر والثانى لا نكاح الا بولى وقضاهما عدل فالحديث الاول رواه ابن جريج عن سليمان
ابن موسى عن الزهرى عن عروة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة قال ابن عدى فى الكامل فى ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن
جريج فلقيت الزهرى فسالته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان ابن موسى حدثنا به عنك فاثنى الزهرى على سليمان خيرا فقال اخشى
ان يكون وهم على وهذا اللفظ فى عرف اهل هذا الفن يستعمل فى التكذيب والانكار كذا فى فتح القدير والحديث الثانى رواه ابو داؤد والترمذى وابن
ماجة وقال الترمذى اسرائيل وشريك وجماعة اخرى سماهم رووه عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن ابى موسى الاشعرى عن النبى صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم وروى شعبة وسفيان الثورى عن يونس بن ابى اسحاق عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم كذا فى
فتح القدير ايضا فليس فى الحديث الثانى سقم الا بالاضطراب فى الارسال والاسناد وهو ليس سقما عندنا فى التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الاولى
المذكورة فى الاعتراض وايضا معارض بقوى منه قال واما المحل على الامة وما ذكر فانما هو فى لا نكاح الا بولى يعنى ان الحنفية لم يأولوا ولم يخصصوا الحديث
المذكور فى الاعتراض لكونه سقيما ومعارضا بالاقوى وانما اولوا هذا الحديث واذا تاملت فيما تلونا علمت ما فى نسبة التنزل الى التحرير من الخطاء والله اعلم

ولو سلم عدم ضعفه فعملوا بما هو اصح منه وقد جاء من رواية مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهى اى الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وليس
للولى فى نفسها حق سوى التزويج فهى احق به منه اى من الولى فينفذ نكاحها من غير اذن الولى هذا وقد يقال الحق الذى فيه المرأة احق
يجوز ان يكون الرضا بالتزويج وهذا انما فى قول الشافعية فانهم يرون الاجبار على البكر البالغة فى التزويج وبعض الشافعية يخصصونه بغير
البكر فيرد عليهم الاعتراض بالتاويل البعيد فتعرى ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المرأة والقول بان جهة الاسناد
وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل وارتكابه ليس اولى من ارتكابه فى الحديث المذكور فاذا صحت مباشرتها للتزويج بحديث
مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرها وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت
ان هذا التخصيص فقط غير واف واما التاويل بالاول الى البطلان وهو ايضا شائع والحق التاويل الذى ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس
سره ان معنى الحديث الثانى ان لا نكاح لمن عليه الولاية الا بولى للنكاح وهو اعم من المرأة الناكحة ووليها ولا حاجة لاتاويل ثم انه لا بد للشافعية
من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المحذور فتعرى على ان مفهومه المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم
لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن الولى خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنكح المرأة نفسها الا اذا لم ياذن الولى ولك ان تقول ان

منطوق الاستثناء في حديث لا نكاح الا بولي جواز نكاح المرأة عند حضرة الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان السحيح من صحتان
خاليان عن المعارض فنحن ايضا نقول لا يصح الا بالنسبة النكاح بعبارات النساء وانما اللازم منه الاذن فنقول به ومنها حملهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فجعلوا اي الحديث كاللغز الذي لا يفهم الا بصعوبة شديدة وانكان التاويل
لا بد ليتنفى نفي الفضيلة تاويلا لانه اقرب ويفهم في العرف ايضا وهذا بعدم الاطلاع يكيتا فان مشائخنا يأولون نفي الصيام بنفي الكمال او لانهم يريدون
عندنا ويأولون بالتخصيص في العام والجواب ان المعارض صح في النفل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدي الينا حيس فقال ارنيه فلقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم فهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لو كان الصوم غير متجز ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك من الفجر ففيه للمناقشة مجال فان الناوي في النفل بالنهار صائم بعض اليوم
من حين وجود النية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي عند في الدراية فانه نصب الشرع
ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وما في
سنن الدارقطني فهو انه شهد الاعرابي بالليل فامرنا بالصوم في الغد وهذا واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم يأكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتادى
بنية في النهار ولا يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما واما الاول الذي هو نص على كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وعيت ما تلونا عليك ظهر لك ان ما
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء او شهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فلم يبق الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يتعين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية ما عين له وهو النفل فعملوا بالادلة جميعا بقدر الامكان فاولوه بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل او بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل وانكان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التاويلات البعيدة وهو اولى من اهدار البعض مطلقا كما فعل هولاء ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف اما الاول فلانه روي الى قول ابن عمر وام المؤمنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفعه عن ام المؤمنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلانه قال
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رجاله وقال عبد الله بن عبد الله البصري في تهذيب الانهار وقال روى عنه روح ابن الفرج نسخة موضوعة فالله در مشائخنا
الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بعبارته ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيا فاحق القياس ههنا ينبغي ان ينظر فيه
وههنا محل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج دليل الحال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم فعند العلة مانعة بعموم الحكم وقد تركوا داود لو العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وهي الزكوة وعوضكم عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ
ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الاعرس لان ابن ابي حاتم رواه عن ابن عباس قال بعث لكم عن غسالة
الايدي لان لكم خمس الخمس ما يغنيكم ويكفيكم وفيه اشارة الى المعوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين علي رضي الله عنه موقوفا في العوضية لكن
يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح مخصصا
مع ان هذا خبر الواحد وقد اصررتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي
القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهؤلاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
الهمام في فتح القدير هو ان هذا الوهم لدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كان يعطي العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى
من الصدقات اي الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه من مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء فلذلك لم يبقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذي
القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
لكن الكلبي ضعيف عند اهل الحديث لكن الامر سهل لانه اعتضد برواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي
فقلت ارايت علي ابن ابي طالب حين ولي العراق وما ولي من امر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى فقال سلك به والله سبيل ابي بكر
وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهله يصدرون الا عن رايه فقلت فما منعه قال كره والله ان يدعى بغير سيرة
ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار
اجماعا وقال وانما قال الشافعي ما قال لانه يزعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان
يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو بري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا
وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراي والسكوت انما يكون دليلا
على الموافقة قبل تقرر المذاهب اولانه انما عمل بهذا العمل باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى امير المؤمنين
علي فقال مرة له هذا نصيبكم اهل البيت من الخمس قد اخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من
الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد
الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل لشدة حاجة غيرهم

وهذا النسخ القاطع ... بالاتفاق غير يسير ... ما كان وجد عليه ايضا ان هذا الفهم من الاجماع ظني فلا ضير فكيف يعارض الآية القاطعة
ثم ... ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا تخصيص بالفقراء وهو كما ترى فتأمل فيه والذي عند هذا العبد ان يستدل
بما اخرج عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سألت الحسن بن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى فاختلفوا بعد وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين قال قائل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قائل سهم ذوي القربى
لقرابة الخليفة وقال قائل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع رأي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة
في سبيل الله فكان كذلك في خلافة ابي بكر وعمر وهذا صحيح في الاجماع ولا يرد عليه ايراد فتح القدير فانه نص في انهم لم يبقوا مصارف وغير
هذا الاجماع سكوتيا حتى يكون ظنيا واما ايراد اللزوم انتساخ الآية فمندفع بان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم لما روى
ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه تسليما سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب فمشيت
انا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به منهم ارأيت اخواننا
من بني المطلب اعطيتهم ودفعتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية ولا الاسلام واذا كان هذا السهم للنصرة فبعد
وفات الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم لانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكوة
ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير معاونة حديث الاجماع كما وقع عن بعض مشايخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما في الرمل في الطواف
واما اذا دل الاجماع على السقوط فلا مرد له فعلم ان تلك العلة كانت مثبتة للحكم ايضا فانتفت فمن لم يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يبقوا مصارف
بهذا الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطائهم وهو المختار للفتوى كما اختاره الطحاوي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لدخولهم
في الفقراء وانما يقدمون تكريما وتشريفا لا للسهم الذي حده الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء الامير المؤمنين شيئا
عمر امير المؤمنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحوائج الضرورية هذا غاية
الكلام في هذا المقام لكن بعد بقي فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المتقرر
بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نص الكتاب اشارة الى علية التأليف حتى تبادر الى الفهم ان الاعطاء لحاجة الى التأليف ونقل الاجماع بالتواتر
المعنوي فلا مرد له الا ان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والاشبه ان هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين اياه بل مصارف فالخيار
الى الامام في العمل بالاصلح والاليق كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم باحكامه ومنها حملهم كالمالكية والحنابلة اي حمل الحنفية كحمل المالكية والحنابلة
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فالحمل
على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد وايضا عندهم
الفقراء وامثالها باقية على معنى الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن الحاجب ذلك بان السياق وهو ورد لذمهم في المعطين ورضاهم
اياهم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذا منعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا عند شياطينهم ان صاحبكم لا يعدل في القسمة ... ذلك وقال
ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية لئلا يتوهم انهم مختارون في المنع والعطاء فهذا يدل

علی ان الغرض بیان المصرف ورد فی شرح المختصر بان ذلک یحصل ببیان الاستحقاق ایضا فانهم اذا کانوا مستحقین ملکا فالعدول عنهم لیس فی ید القاسمین المعطین فلا یصلح صارفا عن الظاہر فان قلت یبقی اللزوم فی اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا یجوز عندہم ذلک فلیس ذلک اللزوم باطلا لکن ورد فی بعض الروایات من کتب الحدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله واصحابه وسلم اعطی ابا سفیان ومعاویة ویزید بن ابی سفیان من غنائم حنین فقیل ما قیل فانزل اللہ تعالی ہذہ الآیة فالمنع بسبب اعطاء البعض وترکهم ودفع ہذا اللزوم لا یکون الا ببیان المصارف لا ببیان الاستحقاق وہذا وجه وجیه لکن ظاہر عبارة ابن الحاجب ینبو عنه فتدبر اقول فی الجواب مطابقا لما افاد صدر الشریعة العموم مناف للتملیک فان تملیک کل صدقة من کل فقیر غیر معقول للمصرف فان کل فقیر یصلح مصرفا فلا بد من صرف اما العموم واما اللام وصرف العموم یستلزم التملیک لغیر معین فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان یراد الجنس ویکون المعنی جنس الصدقة مملوکة لجنس الفقیر مع کونه خلاف مذہبہم من وجوب الاعطاء للثلاثة من کل صنف تملیک لغیر معین او یکون الجمعیة مقصودة کما فی النکارة وفیه کونه صرفا اللام عن الحقیقة ایضا تملیک لغیر معین وہو ای التملیک لغیر المعین لم یعهد فی الشرع فصرف اللام الی المصرف ہو الوجه لا غیر فلا یکون تاویلا بعیدا واجاب فی فتح القدیر بوجه آخر ہو ان کون اللام ظاہرا فی الملک وموضوعا له ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان یکون علی سبیل الملک او غیرہ فالحمل علی خصوص الملک حمل علی غیر الظاہر من غیر دلیل فرجح الحنفیة ورجعوا ہذا وقال فی التحریر لا ریب فی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعیة وہو الصرف الی ثلاثة من کل صنف حیث قسم الذہبیة التی بعث بہا معاذ من الیمن فی المؤلفة فقط کما نقل الشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر عن ابی عبیدة فی کتاب الاموال ثم اتاہ مال آخر فجعله فی صنف الغارمین وفی فتح القدیر قال لقبیصة ابن المخارق حین اتاہ وقد تحمل حمالة فسأله حتی تاتینا الصدقة فنامر لک بہا وفی حدیث سلمة بن صخر البیاضی انه امرہ بصدقة قومه وذکر فی فتح القدیر آثارا کثیرة عن کبار الصحابة رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین واذا ثبت عمل رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله واصحابه وسلم وعمل اصحابه علی ہذا النمط علم ان المراد بیان المصرف فلیس من التاویلات البعیدة فی شیء فافہم ومنہا قولہم فی قوله صلی اللہ علیه وآله واصحابه لغیلان بفتح الغین المعجمة وسکون التحتانیة ابن سلمة بفتح السین واللام وابن غیلان خطاء من ابن الحاجب والحال انه قد اسلم علی عشر من النساء واسلمن معه مقول قوله صلی اللہ علیه امسک اربعا وفارق سائرہن ومقولة قولہم ای امسک اربعا بتجدید النکاح ان کان تزوجہن معا او امسک الاوائل منہن فی صورة التعاقب والحدیث رواہ الترمذی وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه یبعد ان یخاطب مثله صلی اللہ علیه وآله وسلم فی ابانة الاحکام بکلام خال عن الاغلاق مثله ای مثل غیلان متجدد الاسلام الجاہل بالاحکام بمثله ای مثل ہذا الکلام الدقیق المتعلق مع انه لم ینقل تجدید النکاح لا منه ولا من غیرہ ولو وقع لنقل وہذا وجه آخر للبعد اقول فی دفع البعد الاخیر التجدید للنکاح لو کان فرع المعیة فی تزوج الزاید علی الاربع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا یجب نقل النادر ولو سلم فلیس فیه توفر الدواعی علی نقله فان قلت فانتم تأولتم الحدیث بالنادر قلت لا بل نقول ان کان الواقع ہناک ہذا النادر فالتاویل کذا والا فکذا وانما یرد لو تیقنا الشق الاول وقد یقال لا بد لہم من حمل المعیة فی الاسلام علی المعیة الآنیة وحمل المعیة فیه علی المعیة الآنیة کما ذہب الیه الشافعی رحمه اللہ تعالی لان التعاقب فی الاسلام کالارتداد عنده فی التفریق فینفسخ نکاح الزوجة ان اسلمت بعدہ ولو باقل من ساعة وکذا نکاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخری بعید مخلص ایضا فرجع التشنیع بالبعد تقصیری ثم یشبه ذلک التاویل تاویلہم فی قوله صلی اللہ علیه وآله واصحابه وسلم لفیروز الدیلمی والحال انه اسلم علی اختین امسک ایتہما شئت رواہ الترمذی لکن بلفظ آخر ای امسک ایتہما شئت بتجدید النکاح بناء علی علمه صلی اللہ علیه وآله وسلم تزوجہما معا

في المعية فالتاويل بهذا البعد بعيد لانهما قائمة مقام وكيفيا فنية لان المحرم الاعتبار في تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية فالبعد فيه البعد الاخير وقيل صاحب المعتبر زعم انهم يأولون ذلك التاويل على البدل فلا شبهة في كون البعد وليس الامر كما ظن بل انما يأولون على المعية فالبعد بعيد واحد واعلم ان لاجل هذا البعد ذهب الامام محمد الى التخيير في الاسلام بالنكاح السابق ولاجل الترتيب في الاسلام تقريرا كالا زيادة حتى يرد به البعد الذي يلزم الشافعي والعبد المحقق ان النص كتاب الله دلت على ايجاب مراعات عدد الاربع في التزوج وحرمة التجاوز عن هذا العدد فالمفسد هو التجاوز وليس الا من الاخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية وكذا الجمع بين الاختين ليس الا من الاخيرة في الاولى والكل في الثانية فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الاخيرة في الترتيب والكل في المعية وقت الانعقاد والحديثان من اخبار الآحاد معارضان لهذا الحكم فلا يقبلان فالتاويل تنزل ويحصل انهما اياولان لمعارضة بالمعصيان عند معارضة فانقلت ليس المشروع الا الجمع ولا يلزم الا بقاعها فلا بد من تفريق واحدة منها لا على التعيين واما تفريق واحدة بعينها او الكل فكلا قلت اولا على هذا يلزم ان ينعقد نكاح المسلم خمسة او اختين ويكون الخيار الى الزوج وثانيا الكلام وقت الانعقاد فان انكحة الاربع او نكاح اخت واحدة صحيحة قطعا للخلو عن المفسد فاذا الحق نكاح الخامسة المفسد للعدد الواجب او الاخت الاخرى الموجب للجمع فسد بوجود المفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخيرة اجنبية عند الله تعالى فبقى اي شيء يكون الخيار اليه في صورة المعية نكاح ملازم للمفسد فسد وقت الانعقاد فصارت الكل اجنبيات فلم يبق الخيار الا في التزوج تجديدا وما قررنا سقط ان الذي في المشكوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتي خمس نسوة فسالت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسك اربعا فعمدت الى اقدمهن صحبة عاقر عندي ستين سنة ففارقتها مفسر لا يقبل التاويل بالاوائل وجه السقوط ان التاويل كان تنزلا فان قبل التاويل او لا يترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع ولقائل ان يقول الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الامام فخر الاسلام وغيره فغيلان ونوفل لم يكونوا مخاطبين بالاقتصار على الاربع فالانكحة كلها كانت صحيحة وبعد الاسلام اذا توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحد والتعيين تحكم فلزم الخيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى ولك ان تقول ان هذا غاية الكلام من قبل المشايخ التابعين للامام محمد رحمه الله لكن الامر غير مخفي عن الفطن فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهي متفق عليه ومع ذلك فبعد الاسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من الانكحة كل فيفسد الكل لمقارنة كل المفسد كما اذا نكح المسلم خمسا بعقد لا وجه للتخيير ثم انهم اذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لانكحتهم من قبل في نظر الشارع فالزوجات كلهن اجنبيات في نظر الشارع فيجب تجديد النكاح لا التخيير فالحق انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونكاح الاوائل منهن صحيحة في نظر الشارع لكونها خالية عن المفسد ما دون القوة فانكحوا ما طاب ونكاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا يقبل المعارضة خبر الواحد هذا غاية الكلام فتامل فيه

الفصل الثاني في الاجمال [illegible] فانقلت الاجمال لا يكون الا عند الاستعمال للافادة ... فكيف يكون مقصودا ان الاجمال ... قد يكون لا علال وقد يكون لغير او في مركب بان يكون المعاني لكل من المفردات ... نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه اي الذي بيده عقدة النكاح يحتمل الزوج كما هو مذهبنا ومذهب الامام الشافعي في الجديد فالمعنى على هذا يجب على الزوج اعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقهن فانه يسقط او الا عند عفو الزوج فاعطى من الزيادة على النصف فيكتسب الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة والولي كما ان اي الذي بيده عقدة النكاح هو الولي كما ذهب اليه الامام مالك فالمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولي وقال الشيخ الاجل

في تزويجها البالغة والثاني في الصغيرة لكن يتعين الولي حتما ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولي الله العقد الزوج او الاجمال في المفرد حال كونه مع الغير ان يكون لمقارنة الغير محتملا لمعنيين وان لم يكن في نفسه كذلك كضمير تقدمه صاحبان للمرجعية يحتمل العود اليهما كما حكي انه سئل من خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امير المؤمنين ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته يحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح الاول للدلائل القطعية الدالة عليه وكصفة لمرجعين نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او في الطب في هذا التردد نشأ من ماهر لاقترانه بالطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد بينا فيما سبق المثال الثاني في تعيين وكتعدد المجاز عند تساويها بعد امتناع الحقيقة القرينة فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص مجهول فانه يورث جهالة الباقي في العام بخلاف الامامين فخر الاسلام وشمس الائمة وكرام عشيرتهما وقد مر ثم قيل قد يكون الفعل مجملا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل التعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول ويحتمل السهو فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانتساخ اولا ولذا سأل ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت كما في الصحيحين لكن لا تقرر عليه يرجح العمدية فانه صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقرر على السهو والخطاء فهذا قرينة مبينة مثل البيان مسئلة لا اجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر ونحوهما وفي الكشف والتحليل المضاف اليه نحو احل لكم بهيمة الانعام خلافا للكرخي منا ولابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبة الاجمال الى الكرخي مخالفة في الكشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل لنا افادة الاستقراء ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد فلا اجمال حتى فهم في حرام الخنزير والخمر والحرير والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطء او النكاح في الرابع قيل في حواشي ميرزا جان ارادة منع الفعل المقصود لا ينفي الاجمال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل اضمار الكل فان تقدير الكل لا يجوز كما مر بل البعض متعين وهو مجهول فيلزم الاجمال واجاب هذا القائل بتجويز اضمار الكل وهو كما ترى وتخصيص المدعى فيما اذا كان المقصود واحدا والاولى ان يقال المدعى نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجمال للعرف الشائع فيه بفهم المنع عن الفعل المقصود ولا ينافي عروض الاجمال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فاقول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالا في الامثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المقصد فلا اجمال فتامل فان هذا انما يصح في الشرعيات كما اشرنا وظاهر كلامهم ان الدعوى عامة وان ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الاجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون ما ولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بدا اهل الجاهلون قالوا لابد من تقدير فعل اذ الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب ونحوها والافعال متعددة فاما ان يضمر الكل والمعين والجمع اي اضمارة زائد على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز اضمار الكل او المعين غير راجح حتى يضمر هو دون آخر فوجب الاجمال قلنا لا نسلم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الاجمال وان المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او اضمارا وذهب

محققة الحنفية الى الحقيقة ولا مجاز ولا اضمار اصلا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل الميتة والخمر مجاز لما هو من حقها اى الفعل فيصير وصف العين مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه تحقيقا فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا له كالاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل عن الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيبطل الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي تيسر في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يكون مجاز البيع مشروعا باصله فغلط فاحش والله اعلم انتهى كلماته الشريفة تحير الاذكياء حتى اورد عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم ان هذا لا ينفي المجازية بل هو بيان لسبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو مؤكد للمجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل عن محلية الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المص بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس ببعيد فلم يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذا الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ملجئ ثم ان كلما تم ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لا يصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هؤلاء القاصرين في بحر كلامه قد قنعوا عن اللالي بالاصداف وهلك من هلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين اى منعهما وانها محرمة عليهم اربعين سنة اى ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما لا ستره فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محليته فاطلاق اللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم ويجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على ابلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول ثم يبقى ههنا ايرادات الاول ان قوله ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز يفيد ان يجوز في التحريم وليس هؤلاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافة والثاني قوله فاما ان يجعل مجاز البيع مشروعا باصله منظور فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا باصله فكلا وهذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره الثالث ان ظاهر القول يشعر بان هؤلاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين على هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد شاع لعدم المنقول اليه عنده قدس سره فحاصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازا ايضا لان العين لا يوصف به فاندفع الاول هذا غلط لان هذه العبارة تلزمه تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين فلا يصح ان يقال العين ليس محرما وعدم صحة النفي من امارة الحقيقة بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فاقيم منع العين مقام منع الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ الهداد واما جعله مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستحقا به للعقاب فيوجب ان يكون مشروعا باصله دون وصفه ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المتعين في المحل امرا شرعيا لما مر ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية عنده باصله مع فساده بوصفه وليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال المراد كان مجازا عن حرمة الفعل يبقى احتمال كون المحل قابلا للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لاجل الوصف مع المشروعية باصله هذا المراد الا انه تسامح في العبارة وح اندفع ايضا فقد تم كلامه من غير كلفة وقد ظهر ان من لا اليد الطولى في العلوم لا يبلغ رتبته مع الامعان ما يرى يلحظ حينه والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله

و لفضل العظيم ثم اورد عليه النقض بقوله تعالى والمحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف مضاف الى مع انه لم يخرج عن المحلية حتى تنتفي صلاحيته
للنكاح وجوابه ان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحريم يكون حال قيام المبدء كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات
عن محلية النكاح فافهم وعدّ ان التخلف في بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اي في المسح المتعدي بالباء
وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباء كما توهم خلافا لبعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية لنا اولا كما اقول لو كان القول المذكور مجملا لوقع التوقف في الصحابة ولو وقع
لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوضوء اهم يبتلى به كل احد وفيه نظر ظاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه
الآية وانما هي مقررة لان الوضوء فرضت بمكة والآية مدنية فان كانت مجملة لتعيين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا من ان ينقل ولو قرر بان الآية
لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحكم التسع والكثرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غير الوضوء فتدبر ولنا ثانيا ان لم يطرأ
عرف يصحح اطلاقه على البعض فالمسح الكل لان الاصل في الفعل المنسوب الى المتعلق افادة تعلقه لكله واذا افاد الكل فلا اجمال قول الملازمة ممنوعة كليا
يعني لا نسلم ان عدم طريان العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان لتعدية بنفسه اما اذا كان بحرف الباء فلا اي قدر كان وهذا الايضاح الملتقط فان
الآية مطلقة لا مجملة الا ان يقال ان قدرا مخصوصا مجهولا عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم هذا انما يتم لو كان
الباء للصلة واما اذا كان للالصاق وهو يصدق بمسح اي جزء كان من اجزاء الرأس فلا يفيد الكل وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه فان المتبادر
الفعل الى المفعول به انما يقتضي تعلق الفعل سواء استوعبه او لا نعم خصوص بعض الافعال يقتضي الاستيعاب لكن هذا خلاف متصورات الجماهير ثم هو ايضا لا يضر المقصود
اصله فتأمل وان طرء عرف كذلك اي افاد البعض اي مسحه مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فان قلت اذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذان
الشقان مذهبان يعني ان اصل وضع التركيب للكل فيتبادر هو الا ان يطرء عرف فمن زعم انه لم يطرء ويفهم موضوعه ومن زعم انه طرء فيفهم بحسب العرف فلا اجمال
وانما الشك في طريان العرف وهو يندفع بالاستقراء كما ان الحمل بالحقيقة لا يوجب الاجمال بل يندفع بالنظر في الامارات ولو استدل بان الباء حقيقة في
الالصاق فيحمل عليه فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض هو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى واكفى ولا يحتاج الى هذا التطويل ثم اراد ان
يبين ان الحق في الشقين ايهو فقال ثم ادعى الامام مالك والقاضي ابو بكر وابن جني من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي وعبد الجبار
وابو الحسين المعتزليان ثبوته في مسحت يدي بالمنديل فانه يفيد مسح اليد ببعض المنديل عرفا فاوجبوا مسح بعض الرأس ولو شعرة ولا يخفى ما في لفظ الادعاء من الاشارة
الى ان الدليل في كلا الطرفين واجيب بعد تسليم فهم المسح ببعض المنديل بل بالمنديل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا
غير صار كثيرا لم يذكره المص فقال لو سلم الانفهام فلانه اي المنديل آلة للمسح فلا يلزم تعميمها بخلاف مسحت بوجهي يعني ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية فالبعضية
انما يفهم في خصوص المدخول فاعلت الباء للتبعيض فيفهم البعضية لغة قال واما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وان قال به طائفة من المتأخرين من اهل
اللغة ونقل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة للبعض كالغسل للكل ولزم التبعيض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح ليس الا الاصابة واما البعضية او
الكلية فلا يفهم الا من التركيب كالغسل بعينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل الحائط محالا او مغيرا من الحقيقة اقول اذا كان قولهم
كما ذكرنا فكلام الشافعية في اثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان التحقيق ان الباء
للالصاق وتعلق الاصابة بالرأس اعم من ان يكون بالبعض او بالكل فالفرض نفس المسح بالرأس مطلقا ومسح الكل وبعضه من افراده فبايهما اتى اتى بالفرض ويكون
ممتثلا فان ارادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام صاف وان ارادوا البعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض ويكون
الامتثال في مسح الكل بالبعض ويكون الباقي فضلا وسنة فلا يخلو عن كدر وانما يثبت لو ثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل ان المصحح الالصاق بمعنى ان المسح هو الالصاق فلو كان الباء للالصاق لكان المعنى الصقوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية ونحوه كلا التقديرين متعلق الفعل بالمفعول ان تقتضى الاستيعاب فالظاهر ما ذهب اليه ائمة والامام مستفاد مسح الراس مطلقا كما كنا نحن وكان لك ان تقول ان كون الباء للالصاق لا يقتضى صحة تقدير الالصاق بل للالصاق تعلق خاص للفعل بشيء وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من المواضع بل معناه ان الاضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا افاده المحققون قالوا ولما ادخل الباء على المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضى استيعاب نفسها كالمحل يراد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجهولا فكان مجملا لا يخفى ما فيه فان الخصم لا يسلم ان الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجهه ان المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان الاصل في الباء ان يدخل الوسائل الآلات ولا يستوعب الآلات فاذا ادخل المحل شابه الآلة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالصواب في الجواب ان يقال ان غاية ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قدر مشترك بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم والاوثق ما استدل به على الاجمال بما استدل به صدر الشريعة وهو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضى استيعابه دون الآلة المدخولة للباء وبالعكس في القلب وههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الآلة فيقتضى استيعابه دون استيعاب المحل فان الآلة يكون لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا لتادى المسح في ضمن غسل الوجه لضرورة بعض شعر الراس ممسوحا البتة ولا يتادى بالاتفاق بل ههنا قدر متعين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل بامرار الآلة فهذا غير ضار بل من قبيل المواخذات اللفظية فان الآلة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض واجبا اصالة استقلالا لا على حدة فلا يتعدى بغسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في حيز الخفاء واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح البعض كذا في التلويح ولعله لهذا غير صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا ولا يتادى عنده ايضا وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخطائه فلا دليل وليس ههنا اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان قائلي الاجمال قالوا بين هذا الاجمال بما روي مسح صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ناصيته ورد في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذا ايضا مجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وههنا استيعاب الآلة ممكن وبان ايضا ان الاجمال لخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا الاجمال برواية ابي داود عن انس رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت العمامة فمسح مقدم الراس وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في مكة وهذه الآية مقررة للحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان يشير الى ما نقل عن شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضى استيعاب ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الآلة بنفسه فلزم استيعاب اليد اذ هو الآلة وقدرها ربع الراس غالبا فيفترض هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل لكل جزء وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

لمسه قليلين بعيد وعلى هذا فالفرض بقدر اليد لا الربع الا تخمينا ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير بانه يلزم حينئذ ان لا يكتفي بمرور الماء على الراس من غير امرار اليد والحكم خلاف ذلك ولا يبعد ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار اليد المبتلة وصول البلل الى الراس وقد وصل ههنا من غير امرار ثم لنا كلام آخر هو ان الفعل ههنا منزلة اللازم وليس المفعول مقدرا في نظم الكلام وانما يفهم الآلة ايماء لوجوبا المسح من غير آلة فلا يعتبر الا بما هو آلة يتادى به الصاق المسح بالراس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يتعدى هذا استيعاب اليد ليعم لو قال المفسل في النظم وعدى المسح الى نفسه افاد استيعابه على ما هو المشهور واذ ليس فليس فافهم والانصاف ان قول مشائخنا ههنا مشكل لا يفهمه امثال عقولنا والاظهر بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح الملتصق بالراس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فافهم مسئلة لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي فيما رفع الشيء ولم يرفع نفسه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين المعتزليين لنا العرف في مثله قبل الشرع صحيح اي رفع العقوبة قيل انما يتجوز الشيء بعقوبة او التقدير وهو المراد ههنا فان قيل اليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهوا قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والانسان الهالك واما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجملون قالوا الاضمار ههنا متعين لعدم صدق نفي نفس الخطاء والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين فتعين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهور اي فيما نفي الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي خلافا للقاضي ابي بكر من الشافعية لنا ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منهما فنفي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن الحقيقة فلا يترك الا بباعث فلا اجمال بل لا اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من اركانه وشرائطه فيحمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الكتاب رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن واقرأ ما تيسر معك من القرآن في حديث طويل رواه البخاري ومسلم عند تعليم الصلوة للاعرابي حين لم يعدل اركان الصلوة والا اي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منهما فان ثبت فيه عرف اللغة وهو نفي الفائدة مثل لا كلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر انتفاؤهما اي انتفاء العرف الشرعي واللغوي لزم تقدير الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بالطهور لا تقدير الكمال لانه اي نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى فان ما لا يصح كالعدم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح والرأي قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرأي بل هذا ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اي فيما تعدد المجازات قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره نفي الصحة راجع الى نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة ايضا على مقتضى عرف اللغة فافهم المجملون قالوا العرف شرعا فيه مختلف في الكمال والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركا عرفا شرعيا ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي الصحة راجح ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد الا الدليل خارج وعلى اصل الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة فلا مساغ للاطلاقين اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا في الكمال والصحة فالملازمة الاولى في دليل المختار ممنوعة قوله ان ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة في زعمه تأمل فانه يدفع بالاستقراء مسئلة لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الحاصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفرداته في انفسها وشرذمة قليلة قالوا نعم فيها اجمال فنعم في الآية اجمال من جهتها لنا اليد لغة للكل الى المنكب لصحة قولهم لبعض اليد ما القطع للابانة ومنه سمي اليقين قطعا لانه يبين عن الخبر

في القطع لاحتمال آخر المجاز قالوا اليد للكل الى المنكب والى الكوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلنا بل مجاز في الثانيين اي في الكوع والقطع في الجرح للتبادر في الاولين ولانسلم اصالة الحقيقة اذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز ومحتمل كل من اليد والقطع يحتمل الاشتراك والتواطي والمجاز والاجمال على احتمال واحد ومن اثنين ان الدائر بين الحقيقة والمجاز لم يعد منه اي من الاجمال وكذا الدائر بين فردي المتواطي فالعدم اي عدم الاجمال اغلب وهو المظنون واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات بالترجيح وهو منهي عنه اقول قد تلقاه الناقدون بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب ههنا نفي الاجمال وهو ليس امرا لغويا بل لازم للكلام بلا توقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة بالترجيح نعم لو قيل بعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان يقال الاشتراك احتمال واحد ومرجوح عند الاحتمالين لتوجه الجواب فتدبر واجيب ثانيا يلزم ان لا يكون مجمل اصلا ابدا فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز ولا اجمال على الاخيرين بل على الاول فعدم الاجمال راجح فلا اجمال ورد بان ذلك اي الاستدلال برجحان عدم الاجمال فيما لم يعلم الاجمال عند عدم الدليل الدال على الاجمال اما فيما ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه فان المظنة لا اعتبار لها عند وجود المئنة فافهم واجيب ثالثا كما في التحرير بنفي الاجمال على تقدير التواطي ممنوع فلم يكن عدم الاجمال اغلب اذ ارادة القدر المشترك الذي وضع بازائه المتواطي للمقصود فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا يقطع اليد من اي موضع كان بل من موضع معين اقول فيه ان النزاع مع قطع النظر عن الامر الخارجي بل بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف ولا نزاع لاحد في اجمال هذه الآية بخصوصيته وكونه مبينا بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا اجمال بعد الفعل واجيب رابعا بان كثرة الاحتمال لا يوجب الاغلبية بل كثرة الافراد فثبوت الشيء على احتمال لا يكون معلوما مما ثبوته على احتمالين وفيه انا ههنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى التواطي والحقيقة والمجاز فيلحق المتردد فيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق بذا به فتدبر

مسئلة اذا تساوى اطلاق اللفظ لمعنى ولمعنيين فليس بمجمل كالدابة للحمار وله مع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب والشيخ ابن الهمام لا مذهب بحاله اي تحرير محل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوي التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادرا فالاجمال بديهي ولا سبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق لعاقل انكاره بل لا فائدة في تقييد التساوي في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى ومعنيين ومعنيين وان اريد التساوي في نفس الاطلاق سواء تبادر واحد منها بعينه او لا فلا اجمال لعله لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال لفظ يستعمل لمعنيين ولكن احدهما متبادر اهل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة في التخصيص على هذا ايضا فاذن النزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله ومن نفى كما يدل عليه لانه لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاول فقط دون الاخيرين فعدمه اغلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد والاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كليا وان وجد في المثال المفروض ولنا ايضا هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير فيحمل على مجازية احدهما مستعمل فيه من الواحد او الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احدهما معلوما قلت فلينظر في الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فافهم ولنا ايضا استعماله لمعنى واحد اغلب فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازا كيف ووضع المفرد لم يوجد الا لاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسئلة في استعمال اللفظ الواحد والاثنين بما هو اثنان واما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى والمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيهما ان لانهما من جزئياته وهو احد ذلك ان وجود لفظ يستعمل في الاثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير منطبق فلا يتم اصلا فافهم ثم هذه الدلائل يرجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوي المعنى الثاني والا فالمظنة لا يعارض المئنة

وترجيح ارادة المعنيين بكثرة الفائدة خفيا والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيه اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منهي عنه
كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نهي عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض المائنة وما ذكر لا يفيد مظنة ارادة المعنيين بمرجح بكثرة
الفائدة وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادته من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر المجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ظاهر المراد
كونه اياه مع عدم ظهور احدهما هو معنى المجمل وهذا يشير الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى ومع لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا
لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات ثم مسئلة كلام له محملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي
من الشارع اي فحال كونه صادرا من الشارع ليس بمجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
يحتمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية
لا لتعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث هاديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه يرجح بيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا يصلح لهما
اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف للاحدهما هو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظ له حقيقة شرعية بان لو ضع
لمعنى في الشرع كما اختار المص تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا
باحد الوجهين المذكورين وللوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح المخاطب واما اذا علم اصطلاح المخاطب لقرينة فتعين المراد فلا
مجال لتوهم الاجمال فلا يتاتي الخلاف الذي اصدد فيه ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا لصائم
رواه مسلم في حديث طويل قدمر وللشرعي في النهي ايضا كنهي صوم يوم النحر وقد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهور وقال القاضي لكن
اللفظ مجمل فيهما اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره وافقنا ما افاده من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي النهي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال وهذا اي رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي وليس مجملا في النهي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء
القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فموافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل لعد هجر المعنى اللغوي
فافهم لنا عرفه يقتضي لظهوره فيما اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنهي فيحمل عليه عند الاطلاق ولمتابعي الامام فخر الاسلام ان يقولوا
ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظ مجازات ويحصيه هذه المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم
هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة لما
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهو اولى والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها
مناطا الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه واركانا لها فالنهي الواقع عنها اثر الصحة كما مر فلا منافية للنهي فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقي ويكون النهي عنه مشروعا وصحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل مبان ماولا يكون الفساد الا لفقدان شرطا وركن
والمفقود الركن والشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النهي بها وتعلق النهي يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة النهي متعلقا
بها مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي يجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
والباقي بهذه مالمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ
والصحيح الا ان عند الحنفية في النهي مجازا واراد به النهي المتعلق بالحقيقة الشرعية القائمة الاركان او الشروط ولا يخفى ما فيه من التكلف

ورد اما بتقدير العزم ونحوه واما بالتجوز في المعنى عنه بجعله لامر حسي شبيه بها حسا كما بينه ملا ههنا والاول مختار الامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال ودليله
يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب ظاهر بحديث العرف قال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امره وهو الصحيح
فلا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي الا مجازا كاللغوي ههنا فانه مجاز ايضا ولا معين فلزم الاجمال بخلاف الامر فانه يقتضي الصحة
فلا تنافي فيها فلا تعذر واجيب في كتب الشافعية لا نسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر
في تعلق النهي وتستند في المختصر وقال الالزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم
على الحصير لفاطمة بنت ابي حبيش حين سالته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان دعي نهي معنى قيل في حواشي ميرزا جان لا ان يلزم الاجمال
ولا محالة اقول للبحث بعده فان المخاطبة لم تتردد ولم تسأل البيان وهذا ظاهر لكن له ان يقول ان امثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة
على المراد مجملات ومثاله للقرينة تبين المراد عندنا الا ترى ان لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
فتدبر والجواب على اصول الحنفية اولا ان اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتضي للصحة فالمعنى الشرعي عندنا صحيح باصله فاسد بوصفه
وثانيا ان التساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع بل المجاز راجح لقربه وان النهي يحمل على النفي فلا تعذر الشرعي هذا المذهب الرابع دليله
تعذر المعنى الشرعي في النهي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فتعين اللغوي فاما في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا اولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند
الشافعية وثانيا لو سلم تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي اصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فالتعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لانه اقرب
الى المعاني الشرعية مع انه ليس بممنوعة فان الهيئة مفهومة والاظهر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النهي عندنا للصحة واما ما دل الدليل على الفساد لذاته
فالنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقته ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان قد يطلق على نفس فعل الاظهار وقد يطلق على ما به الاظهار
الشافعي وعند الحنفية ما لفظ او غيره كالفعل فانه يتبين به المجمل ايضا كما سيجي ان شاء الله تعالى والدليل يبين بمنطوقه او لا يبين بمنطوقه وهو بيان الضرورة لا لظاهر
الكلام يرشد الى ان الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة وهو الاوفق لكلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وهذا الفرع من البيان بالمنطوق
فهذا يشمل الدال التزاما ايضا لظاهره الاول البيان بالمنطوق اما موافق للمدلول وانما ذكره دفعا لاحتمال مجاز او خصوص او تعيينا لاحد محتمليه او
مخالف للمدلول والاول وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعدم ارادته خفي المراد على مصطلح الشافعية والا فبيان التفسير
لا الحنفية بيان المجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لصحة البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان المشترك
قد لا يكون مجملا نحو اقراء ثم ثلثة قروء ونحوه ونحو ذلك ما له معطوف على المجمل والمراد به سائر اقسام الخفاء الا على الامثلة كما يوهم ظاهر العبارة
المشارح والا لكان ينبغي ان يقول ونحوهما ونحو ذلك ومنه تفسير الكنايات اولا مع الاجمال وانما ذكر لدفع احتمال التغير عن الظاهر
وهو بيان التقرير كتاكيد الحقيقة والعام والبيان المخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان التغيير بيان التغير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقي
وكذا لكنه لا يكون الا مقارنا ولا يجوز التراخي اصلا الا مر في عدم تراخي تخصيص العام فالمقارنة لازمة له فسر بها واليه اشار بقوله
الا موصولا وقد مر في التخصيصات او متاخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله تعالى منها التبديل هو الشرط فانه مبدل الحكم الجزاء اذ لا حكم فيها اصلا بل يحدث حكم التعليق بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع الى نوع
من الامر وهذا بخلاف الاستثناء فانه يبقى الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا نوعه

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع بعد تحقق ومفاد الكلام انما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل حتى انما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين
الاستثناء والشرط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة اقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت منه ك
ان منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط لا وارث آخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلامه
الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان وانما لم يعلم انه عصبة فيه وضع لما يورد ان الابوة يلزمه العصوبة ولعصبة خذ
الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد يعترض بان كون الثلث لاحدهما مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت
والجواب بمنع اللزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف وههنا لزوم في العرف قطعا ولا جواب الا بانه لا تنافي
بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال من الامام فخر الاسلام ساقط عن هذا مثال آخر قال الله تعالى ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الافتداء سكت عن فعل
الزوج ولابد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لا كما زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج
اياها بعد الخلع من غير تخلل الزوج الآخر لا يملك الا طلاقتين خلافا له ولما صار طلاقا دخل في الطلاق سيعني بنوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع
في العدة فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه التفريعة ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت
الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة يظنها حرة او اشترى امة يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولدا ثم ظهر انها امة المستحق وولد
المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها بالقيد بهذا السكوت عدم تقومهما
شرعا للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع عليه والا اي وان كان تقومها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان عندما معصية
والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريفة فاثبت ولا تقدم ولا تأخر ومنه اي هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند
الاستيذان اي عند استيذان مولى اياها بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضاء صريحا ويؤيده ما روى الشيخان عن ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت يا رسول الله تستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر تستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب مواثبة
او تقرير قالوا للشفعة شروط منها طلب المواثبة وهو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي
من الرواية والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله او وسطه فقرأ الكتاب الى آخره بطلت شفعته ومنها طلب التقرير
وهو طلبها عن البائع ان كان في يده او عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد فيهما ليمكن اثباتها عند القاضي واستدلوا بان السكوت
دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا لطلبه والا لزم التقرير ولهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت ويحل
عن طلب حقه على ارادة ثم لطلبه بعد يوم او بعد فراغه عن الاشتغال الضرورية كيف وهل هذا الحق الا كسائر الحقوق ولا يبطل بالتأخير مدة مديدة
فكذا هذا او اما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان يتصرف المشتري اما التأخير عن المجلس فكلا فان قلت قد يستدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم الشفعة لمن واثب قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على
الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا افهم ومنها طلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وهذا انما يحتاج اليه ان اعرض المشتري او البائع
عن اعطاء حقه ولا يجب التعجيل حتى لو اخر مدة مديدة لا تبطل وعن الامام محمد انه ليس له التأخير الى ما وراء الشهر فتدبر ومنه سكوت المولى عند رؤية
عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضا به فيصير مأذونا وينفذ تصرفاته ويتعلق الديون التي لحقت على رقبته لان الظاهر

من حالة فتحيا اذا لم يرض به والالزم التعزير المنهي اذ اهل السوق يعاملون معاملتهما دال على استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن ماذونا تاخر الى ما بعد العتق فتضررون فاندفع قول زفر والشافعي انه يحتمل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وقلة المبالات لفعله فلا يكون رضا به فلا يصير ماذونا ووجه الدفع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التغرير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت دفعا للطول القبيح فيما تعورف فيه السكوت كعلى مائة وعشرة دراهم فالمائة ايضا دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن به عدد مقرون مع مميزه اعتمادا على الفهم في التعارف الثبوت على الذمة بخلاف له علي مائة وعبد او مائة لا يكون مائة دراهم ولا مائة عبيدا اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف واختلف في له على مائة ودرهم فعندنا يكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز عدد مع اداته عطف عليه الاثمان والمقادير مع الدلالة على كميتها الكائن على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف الشافعية قالوا العطف مبناه على التغاير لانه الاصل فيه ويجب التغاير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم ولا يخفى ضعفه فانا لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان ما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على انه من جنسه هذا لا ينافي التغاير وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان العطف لا بد فيه من المغايرة والحق انه غير وارد فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما نحن فيه فافهم ثم ههنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب ومعه دلالة السكوت الا ان يعمم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر **مسئلة** يصح البيان للمجمل وغيره بالفعل كالقول اي كما يصح بالقول خلافا لشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل الصالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا مفهم للمراد منه قطعا فيصلح بيانا كالقول بل اولى منه لان ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر في العشر روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله اخبر موسى ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثورة برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح فتكسر ما تكسر ولعل هذا كان مثلا تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولهذا وقع في شرح المختصر وغيره ولهذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله لكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي رواه البخاري في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول لنا خذوا عني مناسككم لعلي لا احج بعد حجتي هذا يدل عليه اي على انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل اقول لان معناه اي معنى كل من الحديثين افعلوا ما تفهمون من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلى هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل بل ان بيانه بالشرع فبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما لان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل اذ به كفاية وليس كما ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان المجمل بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوته صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات والسنن وصح الامر للندب والحديث الثاني لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا ينسخ شيء من افعاله فخذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء واما الايراد بان خذوا عام في القول والفعل ولا حجة في تبيين الفعل فمندفع بان العام كالخاص فيفيد ان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل اطول من القول فيلزم

التاخير اي تاخير البيان مع امكان تعجيله بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون اخصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم استناعه واما اختياره الاطول فلسلوك اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم عدم القوة فالتاخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فان قلت هذا انما ياتي في المجمل اما غيره كتخصيص العام فلا يتم فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التاخير فيه عندنا بتاخر باقي عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب ايضا بمنع لزوم التاخير ههنا لانه شرع فيه على الاتصال لكن الفعل يستدعي زمانا فيوجد فيه فلزم تاخر انصرامه كمن قيل له ادخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعد موخرا مع انه انما يكون الدخول بعد ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل موخرا بل مبادرا كذا في شرح المختصر قيل ليس من سافر مبادرا بل موخرا لان الدخول الذي مثل المجمل اذا امكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تاخير البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالا لما في الباب فان البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر في الحال لعد مبادرا اقول السلم عن الايراد ان يقول السفر الى البصرة يتحقق باول التحرك بالنية اليها والبيان انما يحصل بالآخر فلا يصلح مثالا له كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد موخرا هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من داب المحصلين ثم اقول لو قيل المعنى من مستدل الخصم لو جاز البيان بالفعل لزم تاخر حصوله مع امكان تعجيل تحصيله بالقول فالتاخير تاخير عن القول لا عما هو بيان له لا يندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه اولا النقض بالبيان بالقول المطنب فانه يتاخر بيانيته مع امكان تعجيلها وثانيا بان جواز هذا التاخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا ياتي دعوى بطلان التالي بخلاف التاخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم جوازه في المجمل ايضا فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا في المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف حصل به والا علم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذ الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة اليه ايضا وقيل المرجوح في الدلالة مقدم لان الراجح لو تاخر لتاكيد والمتقدم يكفي للتفهيم فهو المراد واجيب في كل اي كون التاكيد راجحا على الموكد في المفردات نحو جاءني القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية التاكيد بالاستقراء وان اختلفا اي القول والفعل في المفاد كما روي انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين وقد روي النسائي عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين حدثني ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وان ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر اشارة الى تكرار الطواف وامر بواحد كما روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا تقدم على الفعل او تاخر لانه اظهر وادل في تعيين المراد فان الفعل ربما اشتمل على الزوائد من المندوبات والفعل الزائد ان كان ندبا او واجبا تخصص به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والنقصان ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وقال ابو الحسين المتقدم هو البيان اياما كان من القول او الفعل ورد بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فانه اذا تقدم ولو كان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد نسخ احدهما عنا فان قلت لا ان يلتزم النسخ لان وجوب طوافين انما يكون عند دليل الناسخ ومع دال الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل الناسخ بل بالمجمل كذا في الحاشية وخصص قوله بما فيه دليل الناسخ الى النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدي ولم يوجد ايضا في كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للمراد قطعا فلا اجمال بعده واما التوهم النسخ فلا باس به عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك فاذا وقع بعد المجمل الا افاد ل

وليل صاحب في البيانية على ان المجمل يأتي بعطائه مالہ معنى في هذا القول والفعل سواء فتامل فلعلك اختلفوا في ان القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج او واحد فقط فامامنا وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعي الى الثاني ويستدل بما مر من رواية الترمذي ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت العمرة في الحج يوم القيامة واستدلوا لنا بما مر من حديث امير المؤمنين على نادرو انه نقل فعل وحديث ابن عمر نقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا عنك الغطاء وبينا انه لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الغطاء انما لعلم القبلية وهي ههنا مجهولة لعدم اجابة عند المصنف فاعن التقرير ان القول انما يتعين للبيانية اذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة فان قلت قد روي هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين انما اخبر صبي بالقران فاجاب امير المؤمنين بما ذكر ففيه اضطراب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس في الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين للروايات الاخر وكاشف لاجمالها لكن هذا غير واف كما لا يخفى على المتامل فان امير المؤمنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عند الخصم فظاهر لان السنة المطلقة عنده تحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحق ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن لتوجيه بان الترجيح في شدة القول فانقلت الفعلان لا يتعارضان قلت ههنا علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا مرة واحدة فان كان نسكه قرانا كما نطق به اكثر الروايات فهو في حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين على رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبنا ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران ابن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم ارجحون على ابن عمر وايضا قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب انتقاصا في اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع في التحريمة لا يتداخل شئ من اركان احدهما في الآخر مع ان الاحتياط في العبادات تقتضي ذلك ايضا ويحق في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارة على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه ائتوهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد لاسيما الذي حكم بغرابته فيتاول بانه اجزاء طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طوافي القدوم والوداع ليسا ركنين فافهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامها فافهم مسئلة

في الظاهر يجوز المساواة بينهما اي بين البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اخيارنا ومنهم الامام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون البيان اقوى دلالة واما في الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز الادنى دلالة في التبيين وهو خلاف المعقول كما في المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فالظاهر انه ايدل على ان يجوز في بيانية الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شئ ادنى من المجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل فغيه نوع قوة منه فالاصوب ان يحرر المسئلة عامة في المساوات ثبوتا ودلالة وينسب خلاف الاكثر الى ... ل وابي الحسين في الثاني ويدعى الاتفاق في المجمل في الاول لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا او من وجه واقع التتبع ... كيف لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعي الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظني فقد ثبت التخصيص بالمساوي ... ترجيح احد ... لأخر قال وليس هذا تحكما لان اعمال الخاص خير من الغاء احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة هناك بل ... في ... قرينة السياق او السباق او غيرها يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا تحكم كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا

القطعي لكون الثاني مخصصا فافهم التحرير بعد الجواب ان المراد لمشائخنا التساوي في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد لا في الدلالة حتى يلزم التحكم فيما اذا كانت الخاصة المبينة ثم الكلام بهذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يورد على التحرير بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر منا انه بعد التخصيص يصير العام اضعف من القياس فتذكر الا ان يقال قالوا لا بد من القوة والا فاما بالمساوي او المرجوح وبطلان الاول لان في التساوي التحكم اذ لا اصحية لاحدهما في البيانية وبطلان الثاني لانه في المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بانه وجه اقول هذا استقرض تخصيص العموم بالمفهوم المخالف لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عندنا تأمل وارد عليه ان المرقد منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما هو التحقيق والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وابداء التخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا لنا لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي وانكاره مكابرة ولعل فيه اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الاثبات قلنا لا نسلم انه للفور واما افادته التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا ينافي الافادة وفائدته تقوية العقل اي تقوية حكم العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي عدم كونه للفور والعدد هو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة راسا وهذا ظاهر الا ان يحمل التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التحرير بانه ظاهر في تبليغ المتلو وهو القرآن الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا دون ذلك وفيه ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات والآية بهم احتمال ليست على عمومها فان لبعض ما انزل اسرار بين الله ورسوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يجب التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان لبعض ما نزل اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتاهلين وهو اينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي مضيقا وهذا تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا للاتيان به ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا التاخير الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغيير فلا يجوز تاخيره كما مر وعند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب المقارنة الا ان الاسفرائني ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيفا على الصيرفي فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز الجمهور جوزوا التاخير في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي فيجوز التراخي فان قلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز هو ايضا قلت البيان لا يطلق في العرف على التخصيص غالبا فهو المتبادر على انه تخصيص بما عداه لدليل قاطع قد مر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغيير فلزم تحقق الجنس في التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنته بيان التفسير المفسر هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد في الصحيح عن ابن عباس انها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة خوفا من فوات قراءته جبريل

خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جمعه فى صدرك وعلينا قرائتك اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل
ما قرأه فاتبع قرأته بعد ذلك ثم علينا تبيينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتامل فيه والثانى سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما
دخلت على الجملة فلو افاد التراخى افاد التراخى فى ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخرا عن كون الجمع فى الصدر والقرأة
عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخى بين المضمونين والمعنى والله اعلم
ان علينا الجمع والقرءة ثم علينا شئ آخر هو البيان والتفسير فافهم ولنا ثانيا آيتا الصلوة والزكوة فانهما مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج
ولم يبينا ور بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا انه جاز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل فى وقته يعنى ان التاخير
مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز ويستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى آخر القصة والبقرة
المامورة كانت متعينة عند الله بدليل ان البيان مؤخر اذ لو لم يكن بيانا لكان المامور متجددا وهو باطل فانه لم يؤمر متجددا اتفاقا فتعين البيانية
مع التاخير ولا يخفى على المتامل ان هذا ان كان بيانا كان بيان تغيير لا تفسير فليس من الباب نعم استدل بها فى كتب الشافعية حيث اخذوا مسئلة
عامة اجيب بانها كانت مطلقة فى ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها وتعينت بعد السوال تشديدا عليهم لما استهزؤا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد
فلا نسلم انه لم يؤمروا المتجدد نعم لم يؤمروا المباين ما امروا به اولا بل امروا الفرد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذى دعا فيه
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخارى لو ذبحوا اى بقرة لاجزاهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا ادنى بقرة كذا فى الدر المنثور وفيها ايضا برواية البزار عن ابى هريرة
مرفوعا عن النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بنى اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لجزيهم ذلك او لاجزأت عنهم وفى رواية ابن ابى حاتم بزيادة
لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم
بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذى نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بينت لهم فانه فع ما ترى اى ان الخصم لا يرى قول
الصحابة حجة على انه لا ريبة فى قيام الاحتمال فيكفى للسند فافهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان متعينا
من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل لقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال
من قبل حيث قالوا اتتخذنا هزوا وحتى اكد رسول الله صلى الله عليه وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام وقال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل
وفصل الخصومة فافهم المنكرون قالوا اولا التاخير مخل بالفعل للجهل بالمراد والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان
فلا شناعة فى الاخلال بالفعل وثانيا انه اى الخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذى لم يوضع لمعنى فى عدم الافهام اولا
ثم تبيين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالخطاب بالمهمل بل فرق بينهما فانه اى الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا
فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا **فرع** قيل فى المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان المجمل فجواز تاخير
اسماع المخصص الذى هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اى عدم وجوده وفى التاخير العدم وفى عدم
الاسماع الوجود وقيل اندفع ما فى التحرير من منع الاولوية مسندا بان العام فى هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا فى

ارادة المتكلم فهو كالمجمل ورشد وعليه بانه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم سماعه ومقصود التحرير انه اذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد باق عنده وكان في البالغة وهي على السواد وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به او يصدق وهو غير مراد على هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان فتدبر وقد مر الامر به عليه يستدل في كتب الشافعية بان سيدة النساء فاطمة الزهراء اسمعت لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المخصص وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة قلنا لو سلم انه تخصيص فليس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد بل التبليغ الى البعض فاسماع المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيعمل بالنقل عند غيره وقد يجوز ايضا انها اسمعت فنسيت فتدبر مسئلة لا قطع في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا لاكثر الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة قال في مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الاشرف ومنهم كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكره صاحب الكشف انكارا بليغا واستدل بما اشار اليه المصنف بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطعي والظني انما هو الظني فالحكم الثابت مظنون غاية ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة وذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعبؤ به ولغو فلا يضر القطع بالمعنى الاعم وهذا العينية كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل وعلى هذا فلا نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انه ما مستنده بل القطعي المتبادر منه هو وانما الظن في سبب التبادر وان ايراد الظني له دخل ما في الافادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا الخلاف في الظاهر المعروف بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى ايضا محتمل فتامل فانه موضع تامل للقاطعين قالوا خبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل المساواة قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه اقول الحل لا نسلم انا لا نسلم ان الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابل الظن جائز وهما فلزم اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وهما لانه مقابله وعدمه يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد يصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتفاء ربما يكون على ان الخبر من الاحاد فيجوز نسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين والسر فيه ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس بمرجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي السالبة الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هاتين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هاتين القضيتين عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس راجحا وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم يأخذ بها في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا تغتر وربما يوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا وامكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة الشرطية تقييد الوجود وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر في مطلع الاسرار الالهية للوالد قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا ما دام موجودا فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده وهو المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبيين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو بما لا يحجة تعارض الظنيين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ارتفاع الخبر من البين لكونه ظني الثبوت فيرتفع
الافادة ايضا فلا يترجح بهذا الظن قطعا وهذا لان النفس وجدت والكان مقطوعا لانه يعلم بالوجدان لكنه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا بقاؤه
فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس وجود الظن من غير القطع فلا يفيد اصلا ههنا ولا يظهر لمنادة فان افادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سيجيء ان شاء الله
تعالى ومنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل للمستدل ان يقول الخبر مفيد للظن
ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون القطع بعد
عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فاذن الحق في الجواب ما افاده مولوي قدس سره من منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاحتمال وجواز الطرف
المقابل مرجوحا وههنا وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الظن لا يوجب تجويز الطرف المقابل هذا ثم لهم ان يقرروا
بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا وتبادر المراد من القطع واقع للمانع قطعا الوجود المقتضي وهو التبادر الحاصل بهذا
الظن موجب التبادر وهو يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع ما هو ولا يتحير احد والربوا ما هو يتبادر الذهن عند
سماع اللفظين الى معناهما الشرعي والمكابر مكابرة وليس هذا الا كما اخبر الخليل والاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب لهذا المعنى يتبادر
الذهن عند السماع اليه البتة وهذا اولى مما فات هذا الظن قوي معاضد بالاجماع وهذا هو الذي ادير في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين
المجمل مضاف الى القطع فيكون مقطوعا بمعنى ان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر وهو مفيد القطع لان المراد بالمعنى الاعم هو الذي لا
يحتمل المقابل احتمالا ناشيا عن دليل وبعد التبادر وان احتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وهذا بخلاف ترجيح احد معنيي
المشترك بالراي فانه لا يوجب التبادر فتامل فيه فانه موضع تامل **باب النسخ** الذي هو بيان التبديل وانما افرد به لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة الازالة
والنقل والظاهر منه الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطي ومنه التناسخ لنقل السهام الموروثة من ورثة
الميت الى ورثته والتناسخ انتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدته اذا وقع في كلام الشارع على ايهما
يحمل وهو اصطلاحا ما قيل رفع الشارع الحكم الشرعي فزاد ابن الحاجب بدليل شرعي متاخر فخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني نحو صل
الى آخر الشهر ولا حاجة اليه لان الاول انتفاء بعدم المحل القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة قبل
ارتفع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه والظاهر القيود ولا اظهار ما خرج عنه فخرج رفع مباح الاصل لتحقق فانه
ليس بخطاب اي بسبب خطاب متعلق به حتى تحقق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع الحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقق فان قلت لا يصدق
التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب
وقراءتهما وكون التلاوة سببا للثواب عظيم ونحو ذلك وجب التعظيم الى غير ذلك وارد الحكم قديم عندهم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه على ما بين في غير هذا الفن واذا لم يصح ارتفاعه فلا يصدق على النسخ انه رفعه فالتعريف لغو بالمرة هو الجواب ليس المراد بالرفع رفع الحكم
القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزا بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لولا الرفع لبقي واستمر
فافهم وقيل ونسب الى الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه قال الامام الحرمين
اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
الاول على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لمجرد الايضاح والبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا اذ ليس

باب النسخ

مقصا هكذا لخروج الفعل قال وقول الراوي نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات بل هو دليل على الناسخ بخروجه كفعله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانه
ليس بنص دال على الانتهاء بالذات بل هو كاشف عنه بقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي وما ورد من النص دليل النسخ لا عينه
فلا يصدق عليه فهو تعريف بالمباين والجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا فعل كذا النسخ ليس الا الفعل مجوزا فتامل اشارة
الى انه لا يصح الاشتقاق حالا الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد بعيد
منه اطلاق اللفظ ويابى عنه توصيفه بالدال فانه المدلول على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما اشير بقوله
حرفا فتدبر ثم هذا التعريف مبني على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي وقت
به وهذا بخلاف الاول فانه مبني على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال
التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس المراد ان قدم الحكم يابى الرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس الا عدم بعد
شيء لعدم الامد وهو المرفوع ويابى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى امد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ الى التخصيص لكنه
يكون في الازمان ومثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا للكل اي كان مقيدا بالدوام
فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يلزم في الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مختصا ببعض
من الازمنة وهو اي الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالرفع
بالمرفوع وهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني فالاول اي كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولاه لبقي كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان
حيوة قد ارتفع بالقتل لولا القتل لبقي حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فان المقتول
ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يستاخرون ولا يستقدمون والقتل انما هو علامة مجيء الاجل ولولا القتل لمات لمجيء اجله اقول يؤيد الثاني ان التشريع
بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح لقدرها فلا يتعلق بالكل وفيه ما لا يؤيد اذ من
الجائز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون تشريعا دائميا كيف وانه قد بقي الى زمان نوح عليه السلام مع ان قد كثر النساء في
البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة هو مؤيد لارادة ان ينسخ عند انتفاء الضرورة فتدبر وليؤيد الاول ان النسخ للمدة [illegible]
التعلق مستمرا فليس نسخ الا دفعه فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره الاصفى ليس محل النزاع معنويا على هذا الوجه صحيح ولا [illegible]
بحجة اليه اليقين فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم على الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل والحكم [illegible]
بكل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل موبدا عند احد فلا يصح فلا يمكن احد من احد المدعيين اطلاقا والفرق انما هو بيان الامد [illegible]
قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بالقيد التابيدي ام مطلقا عنه ام مقيدا بالوقت لم ينزل [illegible]
الا عند الله تعالى الى اجل معين مقدر النسبة والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول [illegible]
باجله بامانة الله سبحانه وظهور الامانة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول عرف بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى [illegible]
وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار
ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع بنا دمي على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان فهم النسخ هيئا ان
صح التعريفان لكل واحد منهما وهذا يشد كل على ما قلنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الحبر الامام لقد وهم فانه بالنظر الى صاحب الشرع

شيئ وبالنظر الينا تبيين بمعنى عندنا لان الحق واحد هو الحكم المنسوخ في زمانه والناسخ في زمانه ولا تعدد اصلا بل انما يقول ورود الناسخ بيان لاجل الحكم المنسوخ فانه مقدر في علم الله تعالى واماتته انما هو بانزال الناسخ فهذه الاماتة ذات وجهتين بيان الاجل ورفعه بانزال الناسخ ولا شائبة فيه لتعدد الحق اصلا فافهم واشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانه انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واعتبار القيد الاطلاق عن التا لان نسخ المقيد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد بالتوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق التوقيت فان نسخ المؤقت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين وبالتاخر عن التخصيص ولا يخفى على المتامل ان القيود للاظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج **مسئلة** اجمع اهل الشرائع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اي العقل يجوزه [illegible] خلافا لليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم من ولد اسمعيل لا الى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لان بعد اعتراف النبوة ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه فالشمعونية منعوه عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الجاحظ من شياطين المعتزلة والاظهر في العبارة اجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لليهود فالشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم اي ممن يدعي اسلامه الا بتاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره بدليل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم منه محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب وفي آخر مفسدة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع في وقت فيامر به الطبيب ويضر في آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطب للابدان في ابانة المنافع والمضار واما الوقوع اي وقوع النسخ ففي التورية امر آدم مطلقا اي غير مقيد لغاية بتزويج بناته من بنيه في التيسير روى الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا وقد حرم ذلك في الشرائع التي بعدها بالاتفاق بيننا وبينكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من التورية جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ماخلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التورية فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا ينطفي نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبه اهل التلبيس والتدليس والمصنف انما ذكر نحو التوراة اظهارا لغاية حماقتهم واجترائهم على تكذيب ما سلموه كتابا منزلا من عند الله سبحانه وايضا استدل بتحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام اي تحريم الاصطياد وقتل الحيوانات ولم يحقق فيه بعد اباحة مطلقا عن نهاية مطلقا في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام واستدل بتحريم جمع الاختين في شريعة موسى عليه السلام وبعدها من الشرائع بعد الاباحة في شريعة يعقوب عليه السلام اي شريعة ابراهيم التي هو عليها وانما نسب اليه لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا بوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى بعد الاباحة في شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم يتعلق بها خطاب في شريعته بل هذه قبل التحريم والوجوب

كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى فلم يبق وقت الا وفيه شريعة يرد اذا كان كذلك يكون الاباحات شرعية واردة في شرائعهم من الله تعالى واعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الآية تقريره ان الانسان لم يترك في حين سدى بل هو مكلف بشريعة نبي من الانبياء فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بيناه في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذه على الاباحة ففيه تأمل وغير مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من الله تعالى لها صارت بحكم التقرير من احكامها اي احكام تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل النبي لتشريع وكذا الاصطياد والاختتان فهذه الحجة تمت من غير مس شبهة ايلى التلبيس الشمعونية قالوا اولا لو كان النسخ لحكمة ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرة من قبل فبداء اي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الامور والا يكن لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تتجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان يعلم في الازل ان المصلحة تتجدد فان الكلام فيما لا حسن ولا قبح لذاته اما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يصح النسخ عندنا ايضا فلا بد كذا فان اريد بالظهور الظهور للحاكم بعد الجهل به فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجود في الفعل والاضافة به فلزوم البداء ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه يتجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون اشتمال احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد بغاية فيعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرفع للتناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد والنسخ ينافيه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتابيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة وبخلف عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التابيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتابيد فقد يكون التابيد قيد الفعل الواجب لا للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر لا سترة فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقه مقيدا بالتابيد هذا يرجع الى منع الحصر بابداء احتمال انه مطلق فهو المنع الاول بسنده السند لو سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد لتابيده هو الحق فانه الظاهر كما في لفظ يفيد التابيد صحيح الله ما يشاء ويثبت ما يشاء فله ان يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف ولم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد وان كان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمات لم تقدير فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا يلزم منه بقاء الحكم دائما فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتابيد مطلقا وانما يلزم فيما فيه النسخ وبطلان اللازم فيه ممنوع بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فباخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لا سيما الخبر الذي وهو خبر عنه ما لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل فاما قبل الوجود فهو عدم اصلي فلا يكون نسخا لانه عدم طار بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب البحث والا اتفاق اي تاثير العلة حال الوجود تحصيل الحاصل فلا يتصور كذا في الشرح الشرح وتال المصلان الفعل عرض غير قار فينعدم الجزء بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزء في مرة اخرى حتى يكون عدمه مرفوعا بهذا الرفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فقد يراد معه فيلزم اجتماع

النفي والاثبات فكان تحقيقهم كما قال على ان نسخ الفعل بالفعل لا يصح لا يمكن انما عدم علية المراد من النسخ تبدال تعلق الحكم لطبيعة الفعل التي هو مصدر الافراد والوجود كان مستمرا بلا انقطاع كما تزول بهذا التعلق بالموت الآن الفعل يرتفع بالنسخ فاين هذا من ذلك فانقلت لا يصح رفع حال هذا التعلق فانه في حال الوجود لا يرفع وحال العدم الاصلي فلا يكون بالنافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قلت هذه الشبهة شبهة اصحاب البخت والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى تاثير الجاعل فالجواب ان الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم قالوا رابعا الحكم الازلي في العلم الباري تعالى اما مستمر بان تعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام له فلا نسخ والا لزم الجهل فان النسخ يقتضي وقوع عدم الحكم فالحكم بالدوام كذب وهذا العلم جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا نسخ فانه يرتفع بمجيء الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن بالوقت الذي علم انه ينسخ فيه وذلك موجب للنسخ لا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل نعم لو كان الحكم موقتا لا يبقى لمجيء الوقت من غير رفع فتدبر ولو قرر الدليل بان الحكم مؤبد في علمه بان تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لم يبق مؤبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب وآل الى الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول وتجويز ارتفاع المؤبد لما علمت فتذكر اقول ولك ان تقول في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ في علم الباري غير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة ويتقلب علمه لانقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاتها حادثة ويستبدل حسب تبدل المعلوم في نفسه فيه بحث اما اولا فلان هذا المبني باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل وهو جهل كما يقول به شياطين الرفضة خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه لو سلم هذا المبني لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يستمر صار هذا العلم جهلا البتة فالمخلص عاد الى الجواب الاول فافهم ولو قرر الدليل بالتقرير الآخر المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار ثم ازال هذا الحكم تعلق بمخالفه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر

والعنانية قالوا النسخ شريعة موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بطل قوله وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة وهذا لا يدل على بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه يبطل لم لا يجوز ان يكون هذا انشاء فينسخ لشروق شمس الحقيقة وهو بعثة سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فالقاعدة ان فيها التزام التجوز خلاف الاصل قلت نعم لكن ههنا قد دل القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وان قبلته تحول الى الكعبة فلا معنى اذ دوام شريعة موسى عليه السلام الا بامحاد التاويلين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا القول فلا نسلم انه قول اي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه بل هو مختلف ومفترى قيل اختلقه ابن الراوندي كيف فان كانوا قوما بهتا وكانوا يفترون على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فاذا هما وصف نقلهم التواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلقا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمحاجتهم بسيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كما حاجوا السائر خرج فافهم ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم انه مختلف قطعا وما زعموا ان في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا نسخ لتعظيم السبت فبادعيتهم نسخه فمدفوع بانه لا تواتر في التورية الكائنة الآن في ايديهم بانه لم يكن اخبارهم الناقلين من زمن عيسى عليه السلام بالغين حد التواتر بل على عهد كانوا يجتمعون على التحريف والاتفاق بل التفق على احراق بخت نصر الظالم اسفارا حين طغوا وقتلوا انبياء من انبياء الله تعالى قيل كان اسمه شعيا رضي الله عنهم

اذ فالم فقتل ثلثهم وسبى ثلثهم وترك ثلثهم واحرق استفار كتاب الله التورية وهدم بيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها لانه قتل الحفظة ولم يكن حفاظ
لها الا القليل وذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام احياها بعدما اماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل
فطلب التورية فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى ان يلهمها وكان مجاب الدعوات بل قيل حفظها وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرء عليهم فصار مدار النقل
على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه ونسبوا هذا الالهام اليه بنوته لله تعالى لا وجاء نهم ان الهام
التورية لا يكون الا لابن الله تعالى الله عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا السخافة ولذا هي لكونها غير متواترة لم تبق
نسخها الثلث التي بايدي الكتابية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في
اعمار الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكثير على ما في الكتابية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح
عليه السلام وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلا
عن التقرير كذا في التحرير مسئلة شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة يا ايها الفقيه قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهن مقيدة لنا نسخ التوجه
الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روي في معالم التنزيل
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المعظمة امره الله تعالى ان يصلي
نحو صخرة بيت المقدس ولم يرو نسخه بل يا بقي الى ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان الناسخ
انما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود وفي ناسخه والبيهقي في سننه رواه عن ابن عمر
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله تعالى
الى الكعبة فهذا يدل على ان كليهما كانا قبلة يجب التوجه اليهما فلا يضر كثيرا ويستدل بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه
اليهما وليس معنى الاثر ما نحن ان القبلة كانت في بيت المقدس انما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابينا ابراهيم لان تعظيم
النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بنبينا صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التزم به فافهم ثم بقي ههنا شيء وهو ان التوجه الى البيت المقدس
انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلته جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرق بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت
بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم اعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعتنا احمد
وهذا يصح بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة اشهر او سبعة للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم ولنا ايضا نسخ تحريم
السبت بتحليله وقد وقع حرمة احد فيه وكثير عن الاعتماد للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح الذي كان في شريعة عيسى عم لسبب
الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وعن الصحابة انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة
بشريعته الحنفية المطهرة البيضاء والمعتقد عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الا من شبهة المخالفين
المخصصون قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فتقيد شرائعهم الى زمان مجيئه اقول لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم بقاء
حكم ما اجمالا والاجمال لا ينافي نسخ الخصوص بعينه لانه لم يقيده ولا شيء في دوامه وظنه بولا الرافع والا يكن كذلك بل الحق نسخ الخصوص ويجب التقييد بحكم شرائع من قبلنا
حجة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده وحاصل ان هذا الاخبار

لا يوجب تقييد الاحكام فانه يجوز ان يعلم حين الخبر ان يكون شريعة خاتم الرسل موافقا لشريعة السابقة والتغيير ان يكون الا [illegible]
الانتساخ فلا يوجب والتقرير او جب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثه صلى الله عليه وسلم وجوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التخصيص الاجمالي في الاحكام وهو المنافي للنسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي بانتهاء الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر واحسن التدبر مسئلة النسخ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعزي الى ابي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقوله لنا النسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة بثبات الواحد للاثنين عنده روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا نسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف باية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى يفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ مدة السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في ميراثها ولهن الربع مما تركتم فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليها ان تتزين و
تتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسختها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرا انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد يعمل به اذ الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوضع وخصوص السنة لغو فليس فيه عمل للمنسوخ ولو سلم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل باحدهما منقطع بالآخر على ان الضمير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينسخ اصلا فافهم مسئلة يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد وعليه المشائخ الا ان فخر الاسلام
وشمس الائمة قالا فاي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو اي الاعتقاد رأس الطاعات واصل العبادات وهو حاصل
فاي فائدة يكون فوقها وهذا غير وارد عند هذا العبد فانه وان كان الاعتقاد عملا انما هو رأس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المفروض ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ بذاته فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه وقبله
لا وجوب ايضا لان التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا بما هو قبيح بذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه رأس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قرر ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم قالوا ثانيا جمهور المعتزلة وبعض الحنفية بل رؤساؤهم كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي ومن شيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي ومن القاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى وقولهم هو الحق المتلقى بالقبول وقالوا ثانيا الجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكليف قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن قبل الشرع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي الاستحالة نحو من العدم لاستلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان وجود التكليف ينادي على نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عما ليس بفحش مستحيل وقد يدفع بان المقصود من التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليعتقد حسنه لا الابتلاء بايقاع الفعل وهو فاسد لان الفعل بل نفس الوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور ولا بعد التمكن فلا بد من حسنه فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم او لم يتصف بالوجوب اصلا فالاعتقاد بالايمان به اعتقاد بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنه والنهي لعلة قبح من غيره كالكذب لانجاء نبي وهو ايضا فاسد فان غاية جهة القبح بل هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة وغيرها وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه اولا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا الناسخ ممنوع لانه مخصص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد معنى لبعض الافراد افراد الفعل من المكلف الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف النهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على الجواز اولا بنسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان ذلك من حماقتهم الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واشتهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يعترض لم يعترض واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه لانه قد تبين انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه الى الامة فلم يصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد ولك الجواب بان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة ومعها ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد وقبل التمكن للفعل هذا والجواب عن هذا الاستدلال ان التكليف بما زاد على الخمس لم يتعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عم في الفلك السادس فكما انه كان متمكنا على الاعتقاد كان متمكنا
على الاتيان بالخمسين بل ازيد فان قلت وقت المعراج كان اقل من ساعة كما روى والعروج كان على خرق العادة ولو كان متمكنا
على الفعل فبركة معيته وهو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بري منها قلت كما كان متمكنا على العروج على سبيل خرق العادة
كذلك كان على اداء الخمسين ومن آمن بقبض الزمان وبسطه لطاعة الانبياء والاولياء على تمكنه عليه الصلوة والسلام لاداء الخمسين
كيف وان اولياء من امته قد صلوا [illegible] ركعة في جزء من الليل ولا عصيان لان الوجوب كان موسعا في اليوم بليلة اذ ليس في حديث
المعراج ما يدل على تعيين الاوقات فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا كل نسخ قبل الفعل لانه لو لم يكن قبل لكان بعده او معه وهو
باطل لان الفعل في وقته وبعد وقته يمتنع النسخ اذ لا وجوب حينئذ ومع وجود الفعل ولعدم حضه تنسخ ورد اولا كما اقول غاية ما لزم منه الانتساخ قبل وجود
الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والمدعى ذا دون ذلك ورد ثانيا الكلام ههنا فيما لم يفعل المكلف شيئا من الافراد للفعل وليس كل نسخ كذلك
فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه وحاصل هذا الجواب انا سلمنا ان المدعى النسخ قبل الفعل هو غير لازم فان المقصود منه القبلية بحيث
لم يفعل شيء من افراده وهذا غير لازم من الدليل نعم بان افراده من الاول فافهم وتامل فيه اقول لو قيل في تقرير الدليل التكليف بالثاني في
الفعل تكليف آخر وبهذا المطيع بالامتثال به ويعصى بتركه فتجويز رفعه دون الاول تحكم مع كون كل منهما قبل التمكن والجواب ان التكليف فيما نحن
فيه لو وجب حسنه ولنسخه لوجب قبحه في زمان واحد وههنا لما كان بعد مضي زمان يمكن للتكليف على اتيانه فلا شناعة في ان فيه حسنا فيه مر يصير
بعد قبيحا فنهي عنه فلا تحكم بل هو الاصوب الواجب للقبول فاحفظه الا ان يقال النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن وهذا لا يتصور قبل التمكن
من العمل بخلاف الموقت فانه يصح تعيين المدة للعمل منه وعلى هذا فالنزاع لفظي لان المجوزين ارادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون ارادوا
بيان مدة العمل بالبدن وفيه ان المعترفين سابقا ان النزاع في ان النسخ هل هو بيان مدة العمل او رفع له معنوي ومبناه النزاع المعنوي
لا الوجه العقلية وتفصيله ان النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن اذ لا مدة حتى يقدر وعلى هذا
فلا وجه للفظية النزاع فان قلت لم يبطل دليل سطه كون النسخ بيانا لامد المقيد به الحكم قلت نعم لم يبطل لكن يكفي للاستناد فافهم واستدل ثالثا
ابراهيم على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام بذبح ولده اسمعيل وهو منقول عن امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق
الاكبر وابن عمر وابي هريرة وعبد الله ابن سلام وابن عباس في رواية الحاكم وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب
القرظي وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير او اسحق هو قول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه رواه عبد الرزاق وذهب اليه ابن مسعود كما رواه
الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر ابن عبد الله كما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء
والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في تاريخه وبه قال مسروق رواه ابن جرير وسعيد ابن جبير رواه ابن عبد الله بن احمد وكعب الاحبار
رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة والحسن البصري في رواية ابن ابي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير
وابن ابي حاتم والشعبي في رواية ابن ابي حاتم واليه ذهب الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى عنه وحكي ان اهل الكتابين اتفقوا على
انه في التورية ان الذبيح اسحق لكن اختيار عبده [illegible] سلام كونه اسمعيل [illegible] في ذلك الحديث المرفوع من طرق كثيرة روى الدار قطني
عن ابن ابي مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الذبيح اسحق وروى الطبراني عن ابي مسعود قال سئل النبي
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم من اكرم الناس قال يوسف ابن يعقوب بن اسحق ذبيح الله [illegible] الدر المنثور والذي [illegible]

الى ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نص الله تعالى في سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب كونه ذبيحا اللهم الا ان يقال ان الذبيح
انما بشر به ابراهيم والذي نص في سورة هود ان المبشر به لامرأته اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذي يرشدك اليه ايضا القصة
المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد طول عهد وتزوجه مرتين حين بناء الكعبة
والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطنبنا الكلام في هذا الآن لاني وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله الذبيح
اسحق وليعلم الناظران الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم رأى في المنام ذبح
ابنه ورؤيا الانبياء وحي فامر به ولم يفعل فترك ان كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان ولا عصيان لانه بريء عنه مع ان الله سبحانه
اثنى عليه في هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واورد اولا انا لا نسلم الامر بذبح ولد بل رأى رؤيا
فظنه امرا فان قلت رؤيا الانبياء وحي وقد رواه ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحي لكن لا نسلم انه وحي بما رأى مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او نقول انه وحي بعد التقرر عليه وههنا لم يتقرر عليه بل امر بذبح الكبش واورد ثانيا لو سلم الامر فبالمقدمات من الاضجاع
وامرار السكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واورد ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يرد
بانه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم ينقطع الحلقوم لمانع فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع او لا يقع وقد يجاب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان نقل
ولو بسند ضعيف ساقط لانه روى ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدر المنثور واورد رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فما ترك المامور
به لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء لاستقرار
حكم الامر عند المخاطب في آخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد وبعد الامر لاقتباء وقسمه في الكتاب فداء لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعد مع ركنه انتهى
كلماته الشريفة ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل الحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لا منتهيا الا ان المحل الذي
اضيف اليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء بان يحل هذا الفداء فقط وهذا كان ابتلاء منه تعالى لابراهيم واستقر عند المخاطب
حكم الامر عليه على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على ذبح الولد وما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الخطاء
في الاجتهاد والغلط في التعبير واستقر هذا بعد العزم على ما القاه الله تعالى منه بهذا الرؤيا في حق المذبوح ان يكون قربانا بنسبة الحكم اليه
في الرؤيا فقط لا ان يجب عليه ذبحه في الواقع وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لاجل معرة الذبح وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال
ثوابا عظيما ومرتبة رفيعة فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا والحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن اري الفداء
في صورة الابن كما اري سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة اللبن فشربه واعطى فضله لامير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم فظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه له ولولده والحكم بذبح الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا امر بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا الاعظم بوجوب الاضحية وهذا محل صحيح وجيه الكلام

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يحوموا عليه وقالوا المقصود رحمه الله انه عليه السلام كان مامورا بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ في شئ فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل المحل للحكم والمبتلى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه لا من حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء وتصبير فيعطى منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر المصنف ولا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء بدلا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد انه وان كان الخلف قام مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعد ما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من قبل انما النسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ قد اتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الاخرى وهذا ليس ان النسخ في شئ فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شئ وذبح الكبش شئ كما ان صوم عاشوراء شئ وصوم الشهر المبارك شئ فلا يصح الامتثال عن احدهما باتيان الآخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا بد ان يرتفع وجوبه الا باتيانه او ارتفاعه واتيان ما قام مقامه اذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون الوجوب لاصل الامرين ذبح الولد او ذبح الكبش لكان لهذا وجه وجوابه انا سلمنا ان ذبح الولد شئ وذبح الكبش شئ الا ان الثاني خلف عنه وقائم مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأثم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه والانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثالث هو اتيان خلفه هذا غاية الكلام الذي حصل لهذا العبد الى الآن وتامل فيه والحق لا يتجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد خامسا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان لان التاخير كان جائزا الى حين التضيق والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالقيل للمبادرة وليل التضييق قال والمبادرة لدفع مظنة المداهنة من المنافقين سقيم الاعتقاد لئلا يقولوا انه لا يمتثل امر الله حبا لابنه والاولى ان يقال المبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الواجب الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واف فان الوقت في الموسع اذ قد فضل على الواجب ففي بعضه الوجوب التمكن من العمل في الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فالقيل قد مر من المصنف ان التكليف في كل جزء متجدد وقلت قد اجبنا عنه سابقا فتذكر واورد سادسا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها مبتانية بالسند ويندفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق الوجوب فيندفع اولا وكذا يقتضي عدمه ووقوع المفدى عنه وقد يدفع الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد الاول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الاطاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نزيدك ايضاحا فنقول راى ابراهيم عليه وعلى نبينا واله واصحابه الصلوة والسلام في المنام ان يذبح ابنه وهذا المنام كان صريح البتة والا لو قطع فانه راى الذبح منه واتعالا انه راى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه انه امر بناء على ان رؤيا الانبياء وحي او على امر آخر فقد اصاب فظنه امرا لكن اخطأ في ظنه امرا بذبح الولد كما يخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ما تومر ستجدنی ان شاء اللہ من الصابرین وتقریر ہذا فی رأی ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کما کان غالبا ما ذبح عدم کون رؤیاہ معبرا ولما
وصل اجتہادہ الیہ وجب الامتثال الی ان یظہر الخطاء فہم فالذبح فلم ینقطع حلقوما لبعض ضربت کما قیل دیتہ ولا تقع الی قول من یقول
ان الانبیاء کیف یخطئون فی احکام اللہ تعالی فان ہذا القول قد صدر من شیاطین اہل البدع کالروافض وغیرہم المتراہل الحق من
اہل السنۃ والجماعۃ القامعین للبدعۃ کثرہم اللہ تعالی یجوزون علی الانبیاء الخطاء کما ظہر فی اساری بدر من سید العالم صلوات اللہ وسلامہ علیہ
وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ اجمعین وکیف وقع من داود علیہ السلام فی الحرث وفی الحکم لاحد المرأتین مع کونہ للآخر کما ہو مشروح فی الصحیحین
کیف وقع موسی علیہ السلام حین فعل باخیہ ہارون علیہ السلام ما فعل وحین قال لمن سأل ہل احد اعلم منک لا احد اعلم منی فاوحی اللہ تعالی
بلی عبدنا خضر کما اخرجہ الشیخان وکیف وقع لنوح علیہ السلام حیث سأل نجوۃ ابنہ من الغرق علی ما ہو المشہور ثم ان فی اراءۃ الرؤیا علی ہذا
الوجہ وعدم الاعلام بالتعبیر ابتلاء عظیما لہ علیہ السلام ونیل مرتبۃ رفیعۃ لکن لما لم یکن الانبیاء مقرین علی الخطاء اعلم اللہ تعالی
وناداہ ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا واختار صیغۃ التفعیل لم یقل صدقت فی الرؤیا لانہ لم یصدق فیہ وانما صدقہ ان ہذا لہو البلاء المبین
مرسل الذبح العظیم وسماہ فداء علی حسب ظن ابراہیم والا کان ہذا اصل الواجب وفی ہذا الخطاء والعزم علی ذبح الولد سر آخر مذکور فی شرح فصوص
الحکم للشیخ العلامۃ عبد الرحمن الجامی قدس سرہ فیطلب منہ ولنذکر من کلام الشیخ الاکبر تبرکا قال رضی اللہ عنہ فی فصوص الحکم اعلم ایدنا اللہ
وایاک ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ انی اری فی المنام انی اذبحک والمنام حضرۃ الخیال فلم یعبرہا وکان کبشا ظہر فی صورۃ ابن
ابراہیم فی المثال فصدق ابراہیم الرؤیا ففداہ ربہ من وہم ابراہیم بالذبح العظیم وہو تعبیر رؤیاہ عند اللہ وہو لا یشعر بالتجلی الصوری فی حضرۃ
الخیال محتاج الی علم آخر یدرک بہ ما اراد اللہ بتلک الصورۃ الا تری کیف قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم لامیر المؤمنین
ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالی عنہ فی تعبیر الرؤیا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسألہ ابو بکر ان یعرفہ ما اصاب منہ وما اخطأ فلم یفعل علیہ
السلام قال تعالی لابراہیم حین ناداہ ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا وما قال قد صدقت فی الرؤیا انہ ابنک لانہ ما عبرہا بل اخذ بظاہر ما رأی والرؤیا تطلب التعبیر انتہی کلماتہ
الشریفۃ المنکرون للنسخ قبل التمکن قالوا لو جاز النسخ لزم صیرورۃ الشخص الواحد حال التمکن مامورا ومنہیا والمکلف الواحد بالواحد من الفعل
فی الواحد من الزمان لا یومر ولا ینہی عنہ قلنا لا معیۃ فی التکلیف بحکم المنسوخ والناسخ ولا فی التعلق ای تعلق الحکمین بہ بل یرفع احدہما الآخر
فلا یلزم صیرورۃ شیء واحد مامورا ومنہیا فی زمان واحد وقد مر منا ما یغنی لدفع ہذا الجواب ولا بأس بالاعادۃ تیسرا ووضوحا فاعلم انہ تعلق التکلیف
وقت التمکن بالامر المنسوخ ام لا وعلی الثانی لا تکلیف فلا نسخ اذ لا تکلیف قبل التمکن لانہ من شرط التکلیف وعلی الاول صار الفعل واجبا فی
الذمۃ ثم صار حراما فی ذلک الوقت ایضا بالناسخ فلزم اجتماعہما قطعا فان قیل المقصود من امر المنسوخ الاتیان بعقد القلب وبالنہی الکف
عنہ وقت التمکن قلت عقد القلب بای شیء ان کان ہناک وجوب فیلزم المحذور تقریرا وان لم یکن ہناک وجوب صار المقصود عقد القلب
خلاف الواقع والمطلوب جہلا مرکبا فتدبر ولا تغلط قیل ہذا الدلیل منقوض بجمیع صور النسخ فانہ یلزم ان یکون شیء واحد مامورا بالمنسوخ
ومنہیا بالناسخ اقول لا انتقاض ممنوع فان الوقت فی محل النزاع متعدد فیصح ان یبقی الوجوب بالامر المنسوخ الی امدہ ویکون النسخ
بیانہ فیصح بیان الامد فتأمل ولک ان تطرح حدیث بیان الامد من البین ونقول لما کان الوقت فی محل النزاع متعددا فیجوز تعلق الوجوب
بہ فی وقت وارتفاعہ فی وقت آخر فلا محذور اصلا سواء کان النسخ نفس بیان مدۃ بقاء المنسوخ او الرفع فافہم ثم لو قرر الدلیل ہکذا
یلزم فی النسخ قبل التمکن تعلق الوجوب والحرمۃ وقت النسخ لتوجہ النقض البتۃ ولا یفید الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قبل الرفع لانه يعود الى اصل الدليل فان الوجوب هناك ايضا قبل الارتفاع لكن المقصود منها الايمان بمعقد القلب وفي سائر العقد الاتيان بالفعل لكن يحصل المقصود قبل الرفع من تواتره والتكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء فيه هو لازم من غير ضرر وكذا اجتماع الحسن والقبح ايضا كما مر تقريره بان الكل عدم جواز نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبل ابطلت الكل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك لان حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل او ما بالذات لا يتخلف قلت ما بالغير قد يغلب على ما بالذات فيتخلف عنه ما بالذات كما في برودة الماء وقد مر في مبادي الاحكامية ويجوز نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان والكفر سيان عندهم وما اوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول اهل الاعتزال وعادة على مقتضى اصول اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى لتعريف الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو لعمل بالمنسوخ ولو عمل به لاثم قطعا فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف فتدبره واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره اما اولا فلانه لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا ياثم وان عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه دفعا لهذا الاثم واما ثانيا فلان الفرض انتفاء التكاليف راسا لا بالايجاب ولا بالتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ لا يلزم الاثم كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالافعال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى عبيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولا كما قالوا اذا علمها يرتفع التكليف بها لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا بيننا وبينه وقد ارتفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل لا يسمى نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها تضمحل بمعرفة النسخ والضروريات تتقدر بقدرها ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو ارادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها ويصير النزاع لفظيا فان الامام غير منكر اياه بل جوزوا انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فالاولى الجواب بما قد مر من منع الوجوب لا غير وثانيا كما اقول ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع كما رفع تكليفا متقدما على النسخ اوجب تكليفا آخر وهو معرفة ان الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجد هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي نسخت ولهذا لا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا واما اذا كان نسخه بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وهذا ايضا غير واف لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليفا آخر لا بد من امتثاله ولا يصح نسخه قبل الامتثال الا لما حصل المقصود من التكليف وبعد الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لانه من الجميع فافهم

مسئلة الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابدا اي الحكم المقيد بالتابيد لانه كصم غدا في تناول جميع اجزاء القيد الا
ان القيد في المقيس يتناول كل الابد وفي المقيس عليه البعض المعين والنسخ نحو صم غدا جائز قبل انتهاء القيد فكذا النسخ ههنا بخلاف الصوم
واجب مستمر ابدا اذ قيل لانشاء الوجوب واما اذا كان خبرا فلا كلام فيه ههنا لانه نص مؤكد لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا فلا يصح
انتساخه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بنص اخر وهو اقوى منه فان النص المؤكد قصارى امره نصوصية الدلالة على المراد بحيث لا يبقى
احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم وقيل هما سواء في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو المنصور الماتريدي والشيخ الامام
ابو بكر الجصاص والشيخان الامامان شمس الائمة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما القسم الثاني فالنسخ من الاحكام
التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فتكون غير تابيد ثبت نصا او تابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد به الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلوة والسلام من المكذبين لعيسى
وهذا والقسم الثاني مثل سائر شرائع محمد التي قبض على اقرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يراد بالتابيد الاخبار بالتابيد
كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات والاخبار بختم النبوة لان التابيد والنسخ متناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم ابدا والنسخ ينافيه
فانه مقتضى الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يرفع الاخر كطريان الضد لا انهما اثنان ليس لهما محل متحد يقتضي الصدق
والكذب واما لزوم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل الابدية للحكم حتى يصح الاخبار عنه وللقائل ان يقول ان الايجاب مؤبدا يقتضي حسن المأمور
به ابدا والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الاحيان فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد وما اجاب به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابطلناه
سابقا والجواب ان الوجوب لا ابدا انما يقتضي الحسن ولو في بعض الاحيان فانه من الجائز ان يامر الحكيم بامر يعلم حسنه في بعض الاوقات
ان يفعلوا وانما الكلام على ان يرفع عنه ارتفاع الحسن من البين وليس في ايقاع المكلف في المهلكة بخلاف النسخ قبل التمكن لانا لا نسلم يقتضي الحسن
ولو في الجملة لكن حال التمكن اذ التكليف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر واعلم ان المتكلمين استدلوا
فانهم قالوا ليس من شان الحكيم ان يخص قبله بالتابيد ويريد به بعضه من غير تجوز ثم يرفعه فالتابيد عندهم تاكيد البقاء ودفع احتمال
النسخ كما ان التاكيد بكل واجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا الاية وعليهم انتساخ النهي مع كونه للتابيد اذ ليس بمؤكد بهذه
التابيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التنصيص على هذا التابيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بان الابدية
قيد المكلف به لا التكليف والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا الطلب فبعيد لانه لا يساعده
اصلا مع انه قد سبق ان النهي متابيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ الكلام في جواز انتساخ الحكم المقيد
عن التابيد والتوقيت واذا كان الابدية قيد المطلوب صار الحكم مطلقا لا مقيدا بالتابيد وهو خلاف المفروض ومن ههنا ظهر فساد تحرير صاحب
المختصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل هما اي صوموا ابدا والصوم واجب مستمر ابدا سواء
في الجواز اي جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل انه ليس بمانع ثم
ثم قيل انه لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا
ابدا والصوم واجب ابدا قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالدوام فافهم مسئلة الجمهور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا لقوم والمعتزلة انه لم يدل الناسخ على البدل لعدم الا ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لا ذم لان الشريعة المصطفوية لم يدع حكما من الاحكام الا بينها وقال من الاباحة قبلها ولم يجز لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجات الرسول نسخ بلا بدل روى ابن ابي شيبة والحاكم وصححه وابن المنذر وغيرهم عن علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروي ايضا عن امير المؤمنين وامام الانجبين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا يدل على حكم شرعي بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لها فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل وكذا ايضا انتساخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم وقد انتسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم مانعوا النسخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير او المثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم فتأمل وجهين احدهما نسخ التلاوة والمعنى لا ننسخ تلاوة الآية الا نأتي بدلها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانساء اي نسيه وكلمة او لقصة من لا بد بعين النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية او ننسها يعني ننسخ تلاوتها نات بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا امتنع انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله هي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا لفظا ولو سلم عدم ارادة الاول تعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه ولك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا بدل له على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم خير او غيره من غير التفات بان مساعدة الاتيان وسقوط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل اي لا تجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع والمدعى عدم الجواز فما تم التقريب وتعقب عليه في التحرير ان مرادهم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان ينكره عاقل فتأمل ثم اعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف واشكل ان عبارة المختصر الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وتحلو العام لا يلتقية المعنى فقيل المراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الخ وقيل فرض المسئلة في جزئي من جزئياته والظاهر انه حمل البدل في المختصر على التكليف لما ان استدلاله ثم بنيه عليه كما قال ودل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالنهي عن ادخار لحوم الاضاحي بحرمتم نسخه مستحبا وهو الاتيسر ليس لنقصه فان المماثلة اهل الحديثين ولا مماثلة بين الاباحة والتكليف فهو قرينة على ذلك
وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي في رسالة الام كما في بعض شروح المنهاج قال لا ينسخ فرض ابدا الا
وثبت مكانه فرض هذا وقد تاولوا الفرض بالحكم وهو كما ترى مسئلة يجوز النسخ باخف او مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للشافعية
فقال المعتزلة المصلحة في الاحكام كما هو الحق عند اهله فيه اي في الانتقال من الاخف الى الاثقل والاتعب المصلحة فيما يفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال من الاخف
الى الاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشوراء برمضان قد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله
وبين فدية كل صوم ولا شك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابر فقد اما على قول من يقول لم يشرع تخيير قط بل
اوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد والآية في حق الشيخ الفاني فالامر اظهر والحبس في البيوت الثابت بقوله تعالى واللاتي
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالحد بالجلد
او الرجم روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في الآية قال كانت المرأة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة فان كانا محصنين رجما فهذا السبيل الذي جعل لها كذا في الدر المنثور وقد روي بهذا طرق كثيرة ان شئت فارجع اليه ولا شك ان الحبس
اهون من الرجم الذي يموت فيه بقصير وايلام الذي قلما يبرء وقول الصحابي في اخبار النسخ حجة فلا يبعد بما قال البيضاوي ويحتمل ان يكون المراد بالسبيل هو
بعد الجلد كي لا يجري عليهن ما جرى عليهن بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد
ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ في شيء الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم يعني عليكم ايها الحكام حبسهن الى الموت الى
ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم ولنا ايضا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم
والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها فمن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزل رمضان
فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة
والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرء طعام مساكين وقال هي نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر
في الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرء وعلى الذين
يطوقونه مشددة يتكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يقضون قلت
اولا قد ثبت عن ابن عباس معارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منكم ان يفتدي بطعام مسكين
افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفي رواية اخرى لابي داود
والبيهقي عنه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه واثبتت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما والحبلى والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا
ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما تكلم باحكام القراءة المشددة ونحن ندعي انتساخه وانما يدعي انتساخ قراءة
التخفيف الذي الآن يقرء في القرآن غاية ما في الباب ان قراءة التشديد لكونها منقولة احادا ليست بقرآن بل هي حجة
منسوخ التلاوة وثالثا بعد التنزل ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس ههنا

بخلاف الحرج على نفي العاقبة والحكم ببقائها فانه مما يسوغ ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضا فتدبر لما تعرون قالوا اولا النقل من الاخف
الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا هذا منقوض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل
فيكون ابعد من المصلحة اقول في الدفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لرعاية الحجر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلا منها والكلام
فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا لاجل ايقاعه في العسر بعدما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فاستقض [illegible] قلت لم يكن
هناك يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل من المصالح فاذا تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه كما
نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر والحق في الدفع منع البعد في النقل من الايسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل ابعد الاخف
اصلح للمكلف والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وظاهر انه ليس في النقل من الايسر الى الاثقل يسر قلنا سلمنا ان الكريمتين للمآل والآخرة فالتخفيف تخفيف
الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هذا
عموما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا الوقوع في
الشدائد بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يؤدي الى تلف النفس وزيادة المرض واراد اليسر والتخفيف فاوجب
ما لا يوجبهما في مظنة كما في الصوم بل نقول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن
جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وبما قررنا ظهر لك اندفاع
ما في الحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بثقال التكاليف
بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا لدلالة الدليل والعقل وقرينة التخصيص اول ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين بثقال التكاليف
فمعناه اي معنى ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا تمكين منه تعالى لانه قبيح بحسب [illegible]
منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح في ذاتية لمصلحة
واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الافضاء المذكور
وصار الفعل الاثقل مفضيا مثل افضائه في نفس الامر لم يمكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم وقالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والظاهر ان الاخير في حقه دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد وهو اذا صار المامور المنسوخ
قبيحا فالمنهي عنه او الايجاب بما حسن مقامه ولو الاثقل خير له في العاقبة وهذه الخيرية هي المراد في الآية فان قلت قد روي عن ابن عباس حملت
على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا لو سلم صحته فتاويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر او المراد
الخيرية لفظا في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل **مسئلة** نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص والاحكام
التي لا تقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ التلاوة والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وهي فيما يقرء من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات ولو قيل انه قرآنا لكن القوم تركوه لكان هذا القول [illegible]

الثقة حينا من القرآن شيء كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه وكان فيما نقرأ
ثم نسخ الا سلف من خلاف ابي موسى لهذا خفاء وقول ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقول لاجماع السابق على نحو خلافه بخلاف قول
ونسخ احدهما فقط اما الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور وتوهم اطلاقا لبعض المعتزلة انه لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان
جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والحكم ثابت وهو الرجم روى الامام مالك والشيخان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه
آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ورجمنا بعده
فاخشى ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزل الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابي بن كعب كم تقرأ ايها في سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع وهذا ثابت بطرق لا يبعد ان يدعى التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه
الآية منقولة احادا وما نقل احادا ليس بقرآن واذا لم تكن قرآنا لا يكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا اسلم ان ما نقل احادا ليس قرآنا
مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله احادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا الا ارتفاع قرآنيتها
على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا بعينه الحديث ثم الوقوع
مروي في آيات اخر فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا
عن آبائكم وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد اكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال او ليس كنا نقرأ الولد للفراش وللعاهر الحجر
فيما فقدنا من كتاب الله فقال ابي بلى والحكمان ثابتان الى يوم القيامة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح

ومنه اي منسوخ التلاوة عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فافطر فعدة من ايام اخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب السنية برواية شهيرة
انه اخبر بقرآنيتهما فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطأ في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل
متواترا علم انه لم يبق على القرآنية وقد انتسخ غاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر وفيه ما فيه فان غاية ما لزم ثبوت كونها
منسوخة التلاوة واما بقاء حكمها فكما قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد
وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ
الحكم معه الا اذا دل دليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول وهو ايضا غير واف فان الاصالة ممنوعة كيف ولم ينتف
الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة مسه
المحدث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم ... انتفاء الدلالة او المدلول ولا يلزم من تدبر حسن ادنى ... فقود الشرع ايضا

فانه فيه ما يجب ... وافادته الحكم ولم يقل بانتساخ التلاوة شيئا منهما وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر المغير فالبقاء بقاء الحكم فافهم ولا
وبالجملة ان هذا حديث ليس من الصحاح بل هو مراد ضعيف كما تقدم واما نسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة فكآية الاعتداد حولا منسوخة برفع حكمها بآية التربص اربعة
اشهر وعشرا وقد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص حجة لحكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر فهما متلازمان كالعلم
مع العالمية فلا يتصور ارتفاع احدهما مع بقاء الآخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانها
حال كما في شرح المختصر والمختصر غير متوجه لانه نظير التلازم وليس منتهيا عليه حتى يفسد والقائلون بالاحوال عندهم امور اعتبارية متحققة تحقق لنا
وجعلهم واسطة لتفسيرهم الوجود بالتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس ريب في كون العالمية من هذا
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له ثبوت الحكم ابتداء به لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما دون الآخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا يخرج نظمه عن البين ولا دلالة بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما يرتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من لوازمات هذه الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص انما يدل
على الحكم وضعا فيجوز بقاء التلاوة والدال دون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلائل الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها عن الحكم الا ترى الى قولهم ان قول الشارع هو الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف الا باعتبار
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل في صدد الاجابة ثم بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم آه فافحش فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في الجهل لانه مظنة بقاء الحكم وجهل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الافادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في الجهل والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في الجهل لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه رفع عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا تجهيل مع الدليل
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وبالعكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلا عبث في ابقائها وكذا ارتفاع هذه الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شيء ثم ينهيه عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين امام العادلين
عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي ان لا يتكلموا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلون واما ابتداء فانما امر وعلما منه بانه يخبر
اولا امير المؤمنين عمر ومثله لا يتكل بل يجد غاية الجهد للشكر واما نسخه بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير ام لا
واعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية كذلك
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صدق لكونه
حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كلما حسنه وقبحه يقبل السقوط
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير تبعا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض انما هو فيما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره

ان الخبر لزوم كذبه وفيه ان اتحاد الزمان يجب في التناقض بانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس وح لا يبعد ان يراد التنافي وثانيا
ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه ولو كان
متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكون ان
متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا ظاهرا وح اذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف
بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز واما التكليف فيما يتغير بايقاع احدهما
ثم بايقاع سلبه مراعيا لشرائط التناقض فلم يذكر ايجابا لا على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا التكلف مستغنى عنه بل يجوز نسخ
مدلول الخبر فان كان مدلولا مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا او كان مما يتغير فالجمهور يقولون هو مثله في عدم الجواز وهو الحق
وقيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والآمدي وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي
واختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الخبر رافع لا يرفع ولو ارتفع الخبر
ارتفع بمصداقه الذي هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطاري وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انها الوجود
والتقرير الا وفي ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكي به عنه فليس ح من انتساخ
الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكي في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع
والمرفوع لتتعارضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما عدم البيان للامد
فلان من شرطه لولاه لدام الحكم لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
بعده ولا دخل للاخبار فيه والاخصر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لدام وهذا لا يتصور
في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لو جاز
انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل
ان كان يجب مصداقه فيه فصدق والا فكذب والا لم تركيف ينسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر اقول في لزوم خبر الكذب عند
انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر
ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع
النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده وبها وتجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لانتهاء علته
فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوزون قالوا اولا لو قيل انتم مامورون بالصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا هنا امر ان الاخبار
يتعلق الامر بالمخاطبين والامر المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر بتعلق الامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه وهو ليس
خبرا فما هو خبر لم ينسخ وما انتسخ ليس بخبر وان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل عند فرض انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شيء
بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا افعل كذا ثم يقول اردت سنة فقد انتهى حكم الاول بهذا
وهو النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شيء كذا في شرح المختصر قيل في حواشي ميرزا جان هذا الشرح والشراح لا يكون تخصيصا

بل ههنا القول بالتخصيص [illegible] من الاصل لا للنسخ [illegible] وان علم [illegible] فلا يلزم تغليب الواقع في كل [illegible] ومن ههنا تخصيص [illegible] الى الخطاب [illegible]
[illegible] بالاول كان الشافعي [illegible] بتخصيص القول من الاصل بالاخر [illegible] ان يكون تخصيص [illegible]
[illegible] ان [illegible] انما كان العقد [illegible] وشيئا [illegible] كان المتراخي [illegible] من [illegible] لا تخصيص [illegible]
[illegible] العرفية [illegible] الكلام والاعمال غير [illegible] الى العاقل [illegible] فقد انقطع الفرق [illegible]
مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر اتفاقا واما نسخ المتواتر بالاحاد
فمنعه الجمهور خلافا للظاهرية قلنا بعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عند الجمهور لكن عند صيرورة المتواتر مخصصا ظنيا والنسخ رفع القطعية على النسخ
لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال للاول وابطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه بحث فان مذهب التخصيص جمع لكن يرجع
تغيير في الاول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز واما اذا خصص او لا بقاطع فيصير مظنونا فيجوز التخصيص لكونه تغيير ابتدائه فينبغي ان يجوز النسخ ايضا لانه
ابطال مثله فتدبر انما المقطوع لا يقابله المظنون فلا يصلح رافعا ولا مبينا لامد الحكم الاول قيل في حواشي ميرزا جان فيه نظر لان المتواتر وان كان
قطعيا ابدا لكنه ظني بقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام والبقاء
والنسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ يزيل دوامه فما لزم الارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه
ويرفعه والاحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاءه القطعي وهذا ما هو جواب الصواب القول ان المتواتر قطعي حدوثا ظني بقاء كما ذكرتم والاحاد
ظني حدوثا وظني بقاء اي مظنون فلنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والالم يعتبر خبر الواحد حجة في البقاء فلا تعارض لان
لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر بعد الاشتراك في الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم
الا ان يقال اعتبار ونوع جعل فسقط وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة قريبة الى اليقين كالمشهور عند الحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة
ولنا فيه تحقيق سنذكره ان شاء الله تعالى قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد قطعه اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر الناسخ
الواحد لاهل مسجد قبا فداروا الى البيت بعدما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم روى
المالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقباء في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فهذه قصة قبا وكانت في صلوة
الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله
من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة
صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل ممن صلى معه فمر على مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم قبل القبلة فداروا كما هم قبل البيت وهذه قصة اخرى والمسجد غير مسجد قبا كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري
وقد وقعت في صلوة العصر ومن ظن ان المسجد مسجد قبا فقد غلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قبا او هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد
مع معارضة القاطع وحكموا بانتساخه به ولا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابتة بالكتاب وهو متواتر لانه ثبت انه
بالكتاب لكن لم يكن متواترا عندهم من الاخبار بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فافهم وقالوا ثانيا كان صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يبعث
الاحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة فعلم ان النسخ كان يثبت بخبر الواحد والجواب عنهما خبر الواحد قد يقترن بما يفيد القطع

من القرائن معطوفة بما في السنة ونحن انما ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر المحفوف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار في هذه الامور
انما هو بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين رجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحويل كما في قوله تعالى
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وكذا في المبعوثين فتامل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم قد تفرسوا
بنور الفراسة ان القبلة قد تحولت وقد اتفق اخبارهم بما تفرسوا فعلوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وحكم بايمانهم بالغيب وهذا انكار للطريق
فلا يقوم حجة ويجاب في التحرير بجواز ان يبعث الاحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم و قالوا ثانيا قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الاية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم
انما ثبت بخبر الواحد وغاية ما التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه متراخيا عنه فان الاية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص
باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذ المعنى لا اجد الان اذ المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فتحمل له فتحيل عليه فلا رفع
تحريم الاستقبال بعدم المعارضة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة فرفع الاباحة الاصلية
ليس بنسخ فتدبر قال في الحاشية الفرق بين هذا والتقرير مشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان مبنى اخبار بعدم وجدان النص هو انما يوجب
عدم تعلق الخطاب بالتحريم واما تعلقه بالاباحة فكلا بخلاف التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ومنع ابن الحاجب التحريم اي تحريم
السباع من البهائم فالنسخ انما هو لانه مالكي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده **مسئلة** يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازا وقوعيا وعن
قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق وابو الطيب الصعلوك وقيل ليس بممتنع لا عقلا ولا سمعا
لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رح لا يدل على اكثر من هذا وفي كلام المصنف ايماء الى ان للشافعي رح قولين كما قال الامدي وامام الحرمين لنا التوجه
الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ باية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس
لعله كان عملا بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط فان التوجه الى بيت المقدس كان
بعد الهجرة وبعدما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتوجه في مكة الى الكعبة فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم اصلا وعلى التنزل
ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخه اصلا وههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة
عيسى عليه السلام على نبينا وعلى اله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا انا حرمة المباشرة المنافي ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة تعاضدت بالكتاب فصار من قبيل
انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا منسوخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب بعيد جدا لانه لو كان الامر
كذلك لنقل ولو احادا اندفع بان معلوم التقدم والتاخر محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ناسخا
وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ
فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التاخر لا يصلح ناسخا عندي فههنا ناسخ اخر فهذا ما ضلاله كيف وقد صح وثبت قطعا واجماعا
ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرآن فحصل بهذا القطع بان القرآن ناسخ له فافهم ولا تخبط الشافعية قالوا اولا قال الله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم فهو مبين بالكسر اي مبلغ البيان لكل ما نزل اليهم ومنه السنة والبيان لا يرفع سنية بالفتح وسقط ما قال تعالى

ان غاية ما لزم منه انه عليه السلام مبين للقرآن فغاية ما يلزم منه الا عدم انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى فهذا الوجه وجيه للمسئلة الثانية دون الاولى وههنا تحرير آخر وهو ان الكلام عن مواضعه وذلك لانه قد لزم منه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مبين بالقرآن فهو البيان نعم ينقض بانتساخ القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بيانا فلا النسخ به فتامل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك الكتاب لتبليغ الناس ما انزل اليهم فليس هو بيان للحكم حتى لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم فلنا لا يرفع السنة بمعنية بالكسر من القرآن لا بغيره بل يجوز ان يكون مبينه بآية ومنسوخه بالاخرى وقالوا ثانيا فيه اي في نسخ الكتاب بالسنة تنفير للناس فانه يوهم ان الله يكذب رسوله ويرفع قلنا لا نسلم ان فيه تنفيرا كيف واذا اعلم انه مبلغ فقط لا مخترع من عند نفسه فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا يوهم للنفرة فافهم

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قطعا فان له قولا واحدا فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه ايضا له قولين لنا هذا النسخ ممكن لذاته فانه اذا انظر الى مفهومه لا يابى الوقوع وليس ممتنعا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحاب الشافعي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان رب شيء لا يمنعه العقل ويظهر استحالته ولعله شبهة المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع احدهما الآخر وكذا لا يستحيل ان يبين احدهما الآخر وانكاره مكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا ن الوصية للوالدين والاقربين وفيه قول جماعة منهم الشيخ ابو بكر بن الجصاص والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث بل الناسخ آية المواريث فليس من الباب مرجوح فانها اي آية المواريث لا يعارضه اي وجوب الوصية للاقرباء لان الميراث بعد الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقي وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه انه قال من بعد وصية يوصى بها او دين قرتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتبه على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للتقييد كما يكون التقييد نسخا للاطلاق انتهى كلماته الشريفة واعترض الشيخ الهداد في شرحه ان ليس معنى بعد وصية مطلقة اي وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير انفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية من الوصايا كما يقتضيه النكرة الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراف بذلك عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محل الوصية لا جنبي وآية الميراث يدل على لزوم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الافتراض ولا شك ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر جدا وقرر في شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وهناك معهودة والشيء اذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فيدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافلة وهو مناف لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ الهداد اولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يعارض وثانيا ان مغايرة المعاد للاول ليس كليا بل قد يتخلف في كثير من المواضع فلا يبطل به وجوب الوصية الثانية قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له هذا مما لا توجيه له فانه تحقيق الكلام المغايرة الا الصارف وليس ههنا صارف فيحمل عليه وان ضر احتمال المجاز النسخ لبطل مطلقا واذا ثبت فقد ثبت ترتب الميراث على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافلة فرفع الوصية المفروضة قطعا فافهم فانه دقيق وعن الوجه الثاني بقوله وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى نفسه

بيان ذلك الحق وقصر على حدود ولازمه تقرر بعد ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره الا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول انتهى كلماته الشريفة واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة فقط لانكم لا تدرون ايهم اقرب نفعا وليس نسخ الوصية هو الذي فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان وحينئذ لا تعارض فلا نسخ وانت خبير بان الاحكام لا يحتاط في النسخ بل الظهور كاف كيف وآية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجيء انما امرها بالظهور في ايجاب الوصية فلا بعد في انتساخها بظاهر آخر واعلم انه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابي في الاخبار من النسخ حجة فلا بد من حمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روي عن ابن عباس لكان اوقع للشغب لانه يفيد بان للرجال والنساء نصيب في جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر واعترض على هذا الدليل بانه من الاحاد فلا يجوز النسخ به اتفاقا قالهم فهذا الدليل لو تم فيضرنا ويضركم الا ان يدعى الشهرة وهو اي الادعاء المذكور الاقرب الى الحق لتلقي الائمة بالقبول فيجوز النسخ به على مذهب الحنفية القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر وهذا غير واف لان الحنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور الا النسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد القاضي لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة فعلى هذا لا يصح التزام انتساخ آية الوصية بهذا الخبر ولو بلغ حد التواتر فقيل في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتاخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لا يكون خطاء فلا بد من انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة وليس الناسخ بقرآن فهو سنة فيتم المطلوب اقول لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع دال على وجود الناسخ وليس قرآنا فهو سنة وليست متواترة والا اي ان كانت متواترة علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فهو اي الناسخ من الاحاد الا ان يقال لعله كان متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه لولا التواتر لما حكموا بخلاف القاطع هذا ولو ثبت ان اهل الاجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالمتواتر بل فوقه اذ لا تواتر الا في الاجماع للخطاء وانما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم يعتضد بما يفيد القطع وههنا قد اعتضد بالاجماع المصير اياه قطعيا لتم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت ففيه مجال ثم اعترض على اصل الدليل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الوصية كتب الله عليكم الوصية للوالدين والاقربين في اللوح المحفوظ اي فرضت تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى ولم تتبين هذه الوصية فصارت الآية مجملة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجمال فلا نسخ وهذا التاويل وان كان محتملا من حيث اللفظ ولا يبعد عنه الذهن السليم لكن ينافي ما روى البخاري عن ابن عباس وما روى ابو داود والبيهقي عنه في قوله ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال كانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث فهذا ظاهر يدل على انهم كانوا يوصون لهم امتثالا لهذه الآية فلا اجمال اصلا الشافعية قال الله تعالى ما ننسخ من آية والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله آت بها فلا يكون ناسخة ايضا لان ناسخ الآية ما اتى به من الله وهذا انما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء قلنا النسخ نسخ الحكم وربما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والسنة ولا بالنظم والله الآتي للسنة والمبدل للحكم فلا نسلم ان الله ليس آتيا بها بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي واعلم انه روى الدارقطني انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فهذا الظاهر ويدل على ان السنة لا تنسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد بكلامه الذي استخرج بالراي والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي ويؤيد هذا قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكلما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحي وكاشف عن ما في الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا وهو الظاهر غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر لعدم الانتساخ به فافهم وتدبر

مسئلة الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلما اقول اتفاق الكل على حكم من غير تاقيت يدل على انه حسن او قبيح لذاته لا يحتمل السقوط فلا ينسخ اما ان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا يكن حسنا او قبيحا كذلك لجاز الاختلاف عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتفي بانتفاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لاحد ان يمنع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثلثة او الاثنين فيجوز ان لا يختلف فيه والعادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبرا من الاخبار الاحاد مقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا ولكان اهل الاجماع جما غفيرا ثم هذا انما يتم اذا وجب الاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من الالهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل بان انتساخ الاجماع لنص او قطعي والاول باطل لانه نسخه بالظني خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني اما نقل او اجماع لا ثالث والاول باطل لانه اما متاخر عن الاجماع ونقل قاطع متاخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد لفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غير دخوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع ونقل متقدم قاطع يجعله خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تاخيره والثاني ايضا باطل لانه لابد حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وباجماع آخر يمتنع اولا ولا ولاية على قطع الدوام للحكم وادراك الانتهاء ثم الاولى ان يحذف الشق الاول من البين فانه يختص ح البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احادا بل يقال ان انتساخه بنقل او اجماع الى الآخر ثم بعد ما نوقش بان النقل القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لا انه يبطل به من بدو الامر والمصنف جوز كون الناسخ متقدما فتامل فيه فانه موضع التامل والمذكور في بعض الكتب في ابطال انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه اظهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا ولاية على قطع الدوام اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده فلا يمنع ظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة لتبدل المصلحة فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان ابطال القوي بالاضعف لا يجوز وبه اي بكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ففي ظاهر كلامي هذا الحبر الهمام تدافع لكن دفع بان المراد منع انتساخ الكتاب لا السنة بالاجماع كما يفصح عنه

ولينه فلا ينافي انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع اما عن مستند او لا فان شرط الاستناد فدليل دليل الاول فالحكم
الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل وهكذا حكم الاجماع الثاني فالنسخ ان كان فبين المستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف
النص المفسر ثم ان كان المستند القياس فالاجماع دليل الدليل وايضا الاجماع الاول مع اجماع على المنسوخ فهو خطاء في نفس الامر وانما لم يعلم لعدم ظهور
منسوخيته وعلى الثاني فالاجماع بالالهام من الله تعالى ومع ليصح ان يكون منسوخا وناسخا لكن كما انه لا يصلح ناسخا للاجماع كذلك لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة فان
الالهام لا يكون بالملة فلا بد من ان يكون موافقا لكن على هذا ايضا الاجماع ويكون الالهام الواحد ايضا ناسخا ولا يجترئ على هذا احد فان الفتوى من غير حجة
شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مما لا يجوز اصلا هذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين الالهام
الواحد والالهام الكل مخالفا لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الالهام الواحد الرافع ما ثبت بها لا يوجب عدم الفرق بينه وبين انبياء النبي المرسل
فينفقد فائدة الختم بخلاف الالهام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا يظهر بعد خاتم النبيين
صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه حكم لم يكن ثابتا فلا يصح الالهام الصحيح لا للواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء وفي الاجماع ان جوزه
من غير مستند بل بالالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا للدليل فهذا الانكار بذا عسى ان يكون مكابرة وبعيدا عن ان يجترئ عليه احد
فافهم والمجيز وان لكون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة على قولين فاجماع منهم على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ فيها بكل
من القولين فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز الاخذ لكل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع فقد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا
الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الاول وبعده فهو حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان اختلاف
الامة على قولين اجماع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ بقول فريق آخر لا يجوز نعم هو اجماع على ان الحق لا يخرج عن القولين
وليس الاجماع اللاحق منافيا له اياه حتى يكون منسوخا بل مقرر له بتعيين احد القولين فان قلت يجوز ان ينعقد الاجماع على قول ثالث
فح هو تقع بحكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما قلت هذا احتمال عقلي ممتنع وقوعه شرعا بل العادة حاكمة باطلاع دليل دال على
قول ثالث قد خفي على الفاحصين الاولين فافهم وتثبت ولو سلم الاجماع عليه فلا النسخ ايضا لان الاول مشروط بعدم القاطع وانتفاء
المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان القضية وصفية معناه المسألة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما دامت اجتهادية وذلك لان
كل فريق لا يقطع بالقول بل يجوز القول الآخر فحكمهم بالاخذ بما يقولون او بالقول الفريق الآخر انما هو ما دام الظن لا غير فتامل و اما الثاني
وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا فللحنفية انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحي يعني ان النسخ ليس الا رفع الحكم
بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة عدم الحكم ولا مدخل للرأي فيه فالاجماع لا يعرفونه فلا يتحقق
بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة اقول مسلم ان الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند يعرف
لهم فيعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه فافهم وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما رأي محض او وحي و الاول
لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الرأي في معرفة مدة الحكم لقائل ان يقال انما يعرف مدة احكام الوحي
دون احكام الاجماع وجوابه انه لا دخل للرأي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة
والنص هو الناسخ فتدبر ثم يتوجه ان يقال يجوز ان يكون الاجماع بلا مستند بل بالالهام منه تعالى لا يقال الاجماع فيجوز ان يعلم مدة الحكم

الحكم وقد عرفت ما يبتني عليه دفع هذا ولغيرهم اي لغير الحنفية في هذا المطلب انه ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة دون الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا النص وإلا يكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او الهام لو جوزنا ان كان الاول المنسوخ نصا كان هو اجماعا قاطعا فالاجماع الناسخ خطاء لان خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطعي الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا ينسخه وفيه اولا ان كون النسخ بالنص دونه كما قلتم في الشق الاول يبطل حجيته لانه النص هو الحجة دون الاجماع نعم لا يصح لكن المقصد والجواب عنه ظاهر لان المدعى عدم اثباته للحكم بل انه حجة بمعنى انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا نفتقر في معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعا في اثباته الحكم فتامل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التاخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التاخر فلا نسلم انه ان كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتاخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تاخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخا فاذا اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا ولا وقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء فوجب تاخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التاخر والنسخ لا انه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء في احدهما فلم لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الاحاد بالمتواتر لان الاحاد يتقاعد عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترديد الثاني اقول لو سقط الشقين بل يتعين وقيل لو كان الاجماع ناسخا فالاول المنسوخ قطعي او ظني الى الآخر لكنه في المطلوب سوى انه رفع الايرادان الاولان لانهما كانا على قوله ان كان النص هو الناسخ دون الاجماع وقد ارتفع من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اي زمان التعارضين والقطعي والظني لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعي لا ينسخ المظنون ونسخ الاحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء عنده وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان يتقيد كون الاحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تأخر بل الحق ان المتناسخين يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعي لولا المتاخر والظني المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو ظنا واجب العمل ما لم يجيء المتاخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لو اجتمعا في عارض لكانا متعارضين واذا كان المتقدم خبرا فهو بحيث لو اجتمع هو والواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش في زمان وجود القطعي اذ لا مساغ للرأي اجتهادا ولا فتوى عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا ينسخه ثم انه دفع الاخير ان الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه نظر ظاهر اما في الجواب عن الرابع فما عرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مساغ للرأي عند اجتماعه مع الرأي الآخر وان لم يكن للرأي الواحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوز الاجماع من الالهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ ان كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن الناسخ هو وان كان عن الالهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشريعة الغراء فان التشريع المحمدية لم تدع مصلحة الا اتت بحكمها ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى به والمنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب بالختم المحمدي فافهم مجيزوه اي ناسخية الاجماع قالوا اولا حين سال ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وانتم تردون الام من الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين وامام الاحسنين عثمان رضي الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعني من الثلث الى السدس باخوين وقد مر تخريجه فقد نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين وكان

امير المؤمنين رضي الله عنهما في هذا الحال من الثلث الى السدس فسأل ابن عباس ان الآية لا تنفيها ولها فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيما سكت عنه
الكتاب وهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا وقلنا ثانيا معناه اي معنى قول امير المؤمنين الاخوة يحجبانها زعما فوق الواحد بالاجماع وهو اي التجوز
ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بما لاح لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على
الناسخ كعمل الصحابي بخلاف النص المفسر فانه دليل على الناسخ ثم انهم قالوا ثانيا سقط سهم المؤلفة من المذكورة باجماع الصحابة في زمن خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله
تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مؤلفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
اجماعا كذا في التيسير قلنا هذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة المعلومة للصحابة بالاشارات النبوية وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب اشارة اليه
الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون لاعزاز الدين بهم والآن صار عزيزا من غير معونتهم حتى قيل الاعزاز الآن في عدم الدفع اليهم وهو ظاهر
وهذا اي انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجوده وما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت به فسقط ما يتوهم ان كل
نسخ كذلك فانه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة وقد يتوهم ايضا انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة
يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا يتصنع اليه فانا قد بينا ان الله تعالى لما اكمل
الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم ليطلع عليه بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا العلم بانتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله عليه
وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجترئ على منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام مسئلة القياس
لا يكون ناسخا لشيء من الادلة ولا منسوخا بها عند الجمهور خلافا للبعض الغير معتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخيته فلانه لا ولاية للامة على
ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للرأي في ادراك مدة الاحكام ولهذا اي لاجل ان لا ولاية للامة لا يعلل النسخ حتى يتعدى في
المسكوت بجامع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه لحكم ليس من باب ولاية الامة بل
هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المجال للعقل في معرفة مدة الحكم بل ظهورها بدلالة دليل شرعي غايته ان العقل عرفه فتأمل
فيه فتامل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل به رجحانه وقد زال بوجود المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذا انتفى شرط العمل
فلا حجية فيه فلا رفع به وهذا الوجه لدل على المطلب الاول ايضا وحاصله انه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما كانا متعارضين
والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له فلا يرد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها فلا يصح
نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا له فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم انه بقي
ههنا بحث هو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الآخر فاذا لم يضمحل وتقدم على الدليل
الآخر يكون مرفوعا منه وان تأخر يكون رافعا له على انه يجوز ان يكون قياس متقدم الاصل منسوخا بقياس متأخر والقياس لا يضمحل في مقابلة
القياس الآخر قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره الا ان القياس المستنبطة منه علته العلة فيه ضعيف لكونها بالرأي ثم الحكم الثابت
في الفرع لوجودها فيه اشد ضعفا فلا يبقى عند مقابلة نص دال على خلافه فلا تحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية
اما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلان القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل يجب الترجيح وان لم يتحقق
فللمجتهد ان يعمل بايهما شاء والنسخ فرع التعارض واما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهى كلماته الشريفة وهذا بناء ان القياس

المستنبط العلة مرجح على النص ولا يعتد به عند المقابلة وهو في حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشافعية
ومن الظنيات فان المرجح لا يعتبر المراجح واذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعا لما ثبت به ويكون مرتفعا بنص مثله في الدلالة ولا محذور فيه اصلا واما القياس
عند مقابلة آخر مثله فهما ايضا متعارضان لكون كل منهما منتجا لخلاف ما ينتجه الآخر وهو التعارض وانما لا يهدران لانه ليس دليل دونهما حتى يصار اليه
بل يصار الى الترجيح وانما لو جد بحكم القلب لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متاخر الاصل فلم ترجح فيكون رافعا لمتقدم العلة وما
منصوص العلة فقد قال ابن الحاجب انه يجوز نسخ القياس القطعي للقطعي في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه وآله
واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للرأي هاهنا وهو ان القياس لا يكون مقطوعا الا اذا كان العلة مقطوعة لجواز ان يكون الفرع مخالفا للاصل شرطا او وجوه
مقطوعا كالنص فينسخ به وينسخ ولعل المراد به مقطوع العلة فلا معنى لما ذكر نعم يرد عليه ان الفرق تحكم فان القياس في زمانه الشريف وبعده سيان
في الحجية وافادة الحكم فاذا علم الآن قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه يحكم بانتساخ الاول
من الثاني لوجود دليلين مفيدين للحكمين فيرفع المتاخر المقدم وليس هذا مجال للرأي المحض في نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع ودليلا من جهة
موجبا لانتهاء عمر الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الان قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخية ومنسوخية من ذلك الزمان وانما
ظهر للمجتهد الان وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بقياس اعتبره الشارع الآن فانه لو كان لزم المجال للرأي في معرفة مدة الحكم قلت هذا صحيح كيف
لا ولو كان القياس معتبرا الآن ومفيدا الحكم جديدا لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد بعد عهده الشريف ختم المطهرة الكاملة لكن على هذا يكون هذا الفرق
قبيل التحديدي فان كل نسخ سواء كان للقياس او للنص او بالقياس او بالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا كله على القياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه مانعا وعدم كون الاصل
مختصا فانه يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عند عدم وجدان النص ثابتا الحكم ولو حين ما علم
انهم لا يجعلون الرأي معارضا للحكم المعمول للنص وان كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه الوقائع
الكثيرة وانكار هذا بعيد عن الانصاف ومنها الخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يأولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على تغير
ظاهر النص ويؤيده ما قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر عند عدم وجود نص واجماع
لضرورة العمل لئلا يخلو الواقعة عما يعمل به المكلف فهذا ما عندي في القياس مع النص واما القياسان المتعارضان فان الظاهر ان متقدم الاصل
منسوخ بمتاخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتاخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علة تامة
ما في الباب ان دلالتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض
مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بالقياس المنسوخ لكونه منسوخا من زمن الشارع وبقاء معارضة
في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الاصل وان خفي على المجتهد برهة
من الزمان ثم ظهر هذا كله ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فتدبر [illegible]

ولما علم ان احكامه صحيحة وناسخية القياس قالوا النسخ تخصيص الازمان فانه انتهاء عمر الحكم والتخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان
[illegible] في الاعيان يجوز فكذا تخصيص الازمان قلنا ممانعة تخصيص الازمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للرأي في مدرك الانتهاء والمدة
[illegible] الحكم فالقاعدة يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهي الحكم اليه ويدرك فيه بالرأي قال وعلى الحكم مدة طا

منه

سبحانه ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة اي فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ في شيء فانه رفع من الشارع الحكم الثابت هذا ولك
ان تقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالراي المحض حتى يكون درك الانتهاء به بل بنصب جهة من الشارع كما مر فهما سواء فلا بد من الرجوع الى
ما قلنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد والفرع هذا انتهاء وجلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها
فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع
وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا الفرع بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما في نحن فيه والاشبه
ان النزاع لفظي قيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الحنفية اشار الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص
المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا قلنا ان نسخ الاصل الغاء العلة عن العلية
وهو ظاهر فيه تنتفي الفرع اي حكمه والا اي وان لم ينتف حكم الفرع لكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء اذ غير القياس معدوم فرض الانتفاء والقياس
قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى في
الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف ولا يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض للحنفية ومن ههنا قيل ان مناط الفرق بين الدلالة والقياس يعني كون المناط مفهوما لغة
وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهوما لغة بل رايا يعود الاشكال فتفكر ثم ههنا بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يبقى العلة
معتبرة وانما رفع حكم العلة لطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا لما في
الاصل او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم ومما يؤيد ما قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقاءه في البعض جائز
من غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما لغلبة مفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة
في البعض الآخر حتى بقي الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتامل فيه قائلو البقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة للاصل
على الحكم وهي باقية لا لحكم الاصل وهو المنتفي فقط والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما تبع لدلالة الاصل بوساطة العلة
المعتبرة شرعا واذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع وايضا تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بظهور رافع والرافع اما ناسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعتبرة فيها مطلقا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره بدليل منفصل
او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتامل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفي بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ والا ان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتامل الصادق فتامل مسئلة المختار جواز نسخ الاصل

المنطوق بدون الفحوى وهو دلالة النص وبالعكس اى جواز نسخ الفحوى بدون الاصل وقيل لا بالعكس اى لا يجوز نسخ الفحوى بدون الاصل وقيل منعهما اى لا يجوز انتساخ كل من الاصل والفحوى بدون الآخر لنا اما فى الاول فربما كان الفحوى اقوى كما فى الامر الذى لاجله الحكم كالضرب انه اقوى من التأفيف فى مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان اقوى فلا يلزم من اهدار الاضعف اهدار الاقوى وهذا الجواب جار فى القياس كما مر واما الثانى وهو انتساخ الفحوى دون الاصل فلجواز ظنية اللزوم بين الاصل والفحوى فيجوز التخلف اى تخلف الاصل عن الفحوى ولهذا صح قتله ولا تستخف به مع ان النهى عن الاستخفاف كان يدل على النهى عن القتل بجامع الاذى لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة ثم يرد عليه ان ظنية اللزوم انما يفيد انتفاء الفحوى راسا عند وجود المعارض لا انتفاءه بعد التحقق والجواب ان الظنية مجوزة للتخلف ابتداء كان او بقاء نعم لما ظهر المعارض متراخيا وجب التخلف متراخيا فتامل فيه ثم لما كان السند محتملا استدل به على المطلب الاول بان يقال قد يكون المناط فى الاصل اقوى من الفحوى ولا يلزم من اهدار الاضعف اهدار الاقوى وهذا ولما كان انتفاء الحكم لانتهاء العلة لكن لا يضر النسخ لانه انتهاء لا يظهر الا بالناسخ بخلاف سهم المؤلفة فانه قد علم حين قد لهم انه حكم موقت بزمان اعزاز الدين باعطائهم فانتفى عند عدم الحاجة فى التاليف لاعزازه فافهم القائلون بالعكس قالوا الاصل ملزوم للفحوى والفحوى لازم للاصل ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم لجواز كون اللازم اعم ولا يجوز العكس اى لا يجوز بقاء الملزوم دون اللازم فلا يجوز بقاء الاصل دون الفحوى قلنا ذلك اى استحالة بقاء الملزوم دون اللازم اذا كان اللزوم عقلا قطعا وهو غير لازم ههنا لانه قد مر ان اللزوم قد يكون ظنيا وهو غير مناف لانه لا دخل للظن فى القطع فانا نقول الفحوى لازم الاصل فى الواقع سواء تعلق به ظن او القطع او لم يتعلق شئ منهما ولا يجوز بقاء الملزوم بدون بقاء اللازم فى الواقع والمكابرة مكابرة نعم لو كان اللزوم ظنيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنيا ايضا فيكون انتفاء الاصل بانتساخ الفحوى مظنونا ولا ضير فيه فان قلت اذا كان اللزوم مظنونا فيجوز انتفاء اللزوم فيجوز انتفاء الفحوى دون انتفاء الاصل بناء على انتفاء اللزوم قلت ظنية اللزوم انما يوجب قيام احتمال انتفاء اللزوم من الاصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه فبعد تحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم فالصواب فى الجواب ان يمنع اللزوم فان الفحوى انما يثبت بفهم المناط لغة ويجوز ان يكون المناط فى الفحوى ضعيف فيهدر بعد اعتباره ولا يعتبر الا ان الاقوى الذى فى الاصل فيجوز التخلف فلا لزوم الا ما دام المناط العام معتبرا فافهم منكرو المقايسين قالوا الفحوى لازم الاصل كما قال منكر العكس والاصل متبوع للفحوى ولا ملزوم بدون اللازم فلا اصل بدون الفحوى ولا تابع بدون المتبوع فلا فحوى بدون الاصل وبعبارة اخرى الاصل والفحوى متلازمان لكونهما ذا مناط واحد فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر قلنا التبعية فى الدلالة باقية بعد الانتساخ بدون الحكم المنتفى فلا يلزم من انتفاء الاصل انتفاء الفحوى وللمستدل ان يقول التبعية فى تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست الا فى علة تعلق الحكم بذمة المكلف فما دام العلة متحققة يجب تحقق الاصل والفحوى جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا باهدار العلة واذا هدر العلة انتفى كل فالصواب فى الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لافادة حكم الاصل كذلك لما هو مشارك له فى المناط المتفهم لغة وعرفا فلا يلزم من انتفاء تعلق احد المدلولين انتفاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفا فيجوز التخالف من الجانبين فتامل وقد يقال فى التحرير على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفحوى فى الشدة والضعف فى المناط المفهوم لغة كما هو تجويز الحنفية واكثر الشافعية كما مر فى بحث الدلالات يكون الفحوى كالقياس فى عدم البقاء الفحوى دون الاصل وبالعكس ولكانا متفارقين فى فهم المناط لغة وعدمه وذلك لان انتفاء كل لو جب اهداره قدر المناط الموجود فيه وهو بعينه موجود فى الآخر فيهدر

فيه اليقين ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم بالنصوص لا يبقى الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة ايضا لتساوي المناط فيهما وانما البقاء للاصل دون الفحوى اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانما هو اذا كان المناط في الفحوى اشد ثم اعلم ان الفحوى والقياس مشتركان في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق بكون المناط في احدهما مفهوما لغة وعرفا وفي الآخر تاملا واجتهادا وتجويز بقاء الفحوى عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفحوى لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المشارك للمشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما ثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع العلة فانتفى الحكم وعليك بالتامل فيه فانه موضع تامل واما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مخالفا فاسد فان المناط وان كان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق دون المسكوت المفهوم فيمتنع الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي الى هذا الآن لعل الله تعالى يحدث امرا ثم الفحوى يكون ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وجرى عليه بعض شروح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر وراي فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلولا للكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه حكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا فلا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفحوى على ضوابط مشائخنا لا يصلح ناسخا الا للفحوى آخر لا للعبارة والاشارة لانها دونهما واما على ما هو المختار من انه لا يجب الدنو بل قد يكون مثلهما بل اعلى من الاشارة اليه فيصلح ناسخا لهما فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تامل فانه ادنى من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضا لشيء من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس وقد مر فافهم

مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت واما قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكلف يثبت على الكل اجماعا لا ينبغي ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم اياه فلا يمكن ويجري وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاتى الفرق بالتمكن على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد شغل الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزا كما في النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل تشتغل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب في الفعل
الا ان يقال الافتراق بينهما انما يجوز في الامر واما في النهي فلا يصح الافتراق فان الذمة في النهي قد شغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يتوجه الطلب
اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه اصلا
لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على ذمة المكلف كانت بتبليغ تاخيرا عن وقت الحاجة وانه لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون
في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك وان كان اشتغال الذمة فلا استحالة في التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولك ان تقرر الاستدلال
بانه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء فلا صحة
لحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطي في الاجتهاد و
هذا بخلاف اذا بلغ واحدا لان الجهل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل
مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا فينبغي ان يشترط لتعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه فان قلت الحسن والقبح
عقليان فاذا ورد النسخ فانما يرد اذا زال الحسن المنسوخ ويثبت الحسن في حكم الناسخ فحسنه يتعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ
لزوال حسنه قلت نعم الحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عنده
تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند النزول كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن وان كان
عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثنى صلوة
الفجر وما اعادوا وقد مر تخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري
وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل
المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغه الى بعض الامة دون
بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشريف
كيف وليس هذا ادنى من المخطي في الاجتهاد كيف وهو معذور لعدم اعتقاده ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان
عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة ويسقط الاعادة فتامل فيه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم
اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج
والمعنى لم اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فنفى عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب ثابتا
من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد
البلوغ الى واحد ايضا مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى
لم اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا اذبح الآن لا حرج عليك اصلا
لا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا بعدم وجوب الدم فح ليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب عن تمسكهما
فتامل وهو ايضا محتمل اولا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اي الناسخ تحريم العمل بالاول المنسوخ والمنسوخ واجب العمل ما لم يعلم نسخه حتى لو عمل به اي بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون عصيان
بترك غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما ايضا اقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحد دون غيره فان العمل بالمنسوخ
واجب الى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به ايضا فاجتمعا ايضا اللهم الا ان يمنع العصيان
هناك بترك المنسوخ بل باخلال الطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا بعد البلوغ واحد ولا يمكن مثله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا يمكن للطلب
فتامل فيه فانه موضع تامل وايضا لا نزاع لاحد في وجوب الامتثال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل في الثبوت بحكم الناسخ في
الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما في النائم فانه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصلا
بالفعل ومع لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ
وترك حكم المنسوخ لقصد المخالفة للحكم الالهي الثابت عنده وان لم يكن ثابتا في نفس الامر كما في وطي الزوجة بقصد الاجنبية فانه يعصي
بقصد المخالفة في زعمه وان كانت زوجته في نفس الامر وهذا يرشدك الى انه لا يصلح للنزاع الا الحكم بمعنى اشتغال الذمة به لا طلب الاتيان
به لكن ينبغي انه لا ينفع الشافعية فانهم لا يرون نفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء في البدنيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل
الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم لاتحادهما في عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض
من جنس البشر فيمكن العلم بالفحص عنه فهنا التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف لانه
لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ مبنى التكليف على العلم بالفعل [illegible] فيه بل في الثبوت في الذمة وهو
ليس من باب التكليف قلت فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبرئيل [illegible] الا التزم لكن ينبغي ان يكون بطلان اللازم مجمعا عليه
فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول [illegible] ولم يوجد وقد نزل القرآن في
السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم [illegible] ولم يثبت احكامها
في الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفي النزول الى جبرئيل عليه السلام [illegible] الناسخ بمجرده وتعلق بالمكلف
لانه نزول الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible] لعدم العلم مانع قال وعدم العلم
غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف فاسد خير البلوغ الى الآخر [illegible] فانما لانسلم انه لتعلق بالذمة مطلقا
شرطه انما التمكن من العلم معتبر في تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال [illegible] بخلاف ما قبله فان التمكن
لا يمكن هناك وفيه اولا ان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن [illegible] النزاع فيه
بل في الثبوت في الذمة وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن وقد يقال [illegible]
وسلم ذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول في الجواب [illegible] التمكن من العلم بالفحص
بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان يمكن اصلا والا يلزم تاخير التبليغ [illegible] التوجه التكليف ولو
حديثا التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس [illegible] بل شرط التعليق بالذمة البلوغ الى واحد
دفعا لتاخير التبليغ نعم ولا يتوجه الاشكالان من الاصل وهو الاظهر في الجواب ان يقال لانسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم القابلية

من اللغو والقضاء كالامر فانهم فانه مع وضوحه منكر مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست لنسخ المزيد عليه الكائنة من جنسه فانه لا يرفع شيئا من المزيد عليه
وهو ضرورة كالاولى وعن البعض هم ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يبطل وجوب المحافظة على الصلوة والصلوة الوسطى الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
فانه اذا صار الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الامام وصاحبيه صلوة العصر وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين والاحاديث دالة عليه وتعيين
الصلوة لاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول تظهر في ايجاب صلوة
الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عندهم لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يمكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا لانه
انتساخ القاطع بالمظنون وجوابه ان الوصف وهو التوسط عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط
ولا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف به ولعل مطمح نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تتقيد بالصفات المبدئية
فالمعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي ايقاعها على وجه يكون متوسطة ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن نقول هب
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب
وتقابل فيه وهو انه زيادة جزء في الواجب كالتغريب في الحد في الزنا او زيادة شرط لعدم اطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراطه في رقبة اليمين
فهل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط اصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة ركعة
كما روى الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الآن لو صلى الظهر ركعتين لم يجزه ووجب الاستيناف
او كان التخيير معطوف على غير اي على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال بعده اي بعد التخيير الثابت في ثنتين فانه رافع لحرمة ترك
الاثنتين الى اباحته بشرط الاتيان بالثالث فنسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب
استيناف الجلد وغلط ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير الاخير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
بحيث لا يعتد به شرعا لا يكون ممتثلا به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتغليطه انما هو بناء على تفسير المص اذا صح النقل عنه
لكنهم يرجحون بانه نقل الآمدي وهو ثقة في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء والشرط حكما شرعيا فنسخ والا فلا واختاره الامام
امام الحرمين والامام الرازي والآمدي كلهم من الشافعية اقول مرادهم لا ينضبط الامر كليا لا نفيا ولا اثباتا بل في بعض الاحكام يكون رفعا
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فاندفع ما في التلويح ان هذا كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع او لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره وكذا قال في شرح الشرح وليس في التنقيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التنقيح غير التنقيح المشهور فافهم واما رفع مفهوم المخالفة كفي المعلوفة زكوة بعد القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة
اي نسبة كونه نسخا الى الحنفية سهو من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا الا تقديرا بان يقال لو كان المفهوم
عندهم ثابتا كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال ميرزاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم
السائمة زكوة بمنطوق في المعلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول به لئلا يكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم بقاء الفائدة دائما بل القدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغوا التكلم وههنا كذلك وقعوا في القول
به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة لخوف سامع آخر واذا زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اي المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها بدلا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروض الانتفاء
زمان وجود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط ينافيه فانه يقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اي لاجل ان زيادة جزء
او شرط نسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون فان قلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه مظنون قلت سنبين وجهه ان شاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يجزي الطواف من غير طهارة ولا يجب الا عادة خلافا
للشافعي رحمه الله تعالى تمسك اصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المص بانه قوله وليطوفوا بالبيت
العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييد اطلاقها لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا
بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه الشيخ الهداد بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو مجمل في الاركان فليلتحق
فيقع هذا الخبر بيانا للشرطية فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور رفع الاصلح لتفريع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
بشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تتكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العبادة فافهم وكذا اي كتفريع
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما عليه مالك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة
مع مسح الراس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء النية
اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور به يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
والموالات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجيء وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال
في الفتح القدير ان هذا الحديث لتكثر طرقه وكون الخلل الذي في رواية غير الفسق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع وانما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال الائمة
الثلثة لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان فجعل الفاتحة ركنا نسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز وكذا التعديل الاركان ليس ركنا وكذا القومة بعد الركوع لحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى اركعوا واسجدوا بخبر الواحد وما ورد عليه انه يمكن بان امر الصلوة مجمل فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ركن القراءة والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق بهذا الخبران بيانا وانما يصير ان زيادة على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكر فان القراءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان متنه مضطرب ايضا فانه قد يروى لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الا كانت خداج والخداج الناقص فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سبق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان الصلوتية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد قيل اريد به الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القراءة غير معتد به وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص يصح مع الشرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف فافهم وههنا فروع اخرى يطول الكلام بذكرها واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء او ركن في الصلوة ليس بنسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او الركن المفروض الآن لم يبق كما تحققت بل الامتثال يصح بالكل فقط لا غير فتدبر منكروا كون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ لكونه ابطالا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل الا على الماهية من حيث هي هي اي على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان ههنا مطلقة كما ليس المفهوم في الامر بالوضوء او الفرد المبهم كرقبة خلافيا في ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على المتشخصات لفظا كما مر يعني ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المتشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة العام على الخاص باحدى الدلالات وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك الى المتشخصات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان التكلم فلا دلالة له على المتشخصات ولم يرد به ان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته على الماهية فتدبر وجعلنا انه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام بل القصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر واما النقص جزء او شرط من العبادة وغيرها من الايجابات فنسخ له اي لذلك الجزء والشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو اي التنقيص نسخ لما اي للعبادة لبقية الباقي منها فالمختار عند المصنف اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان تحكما محضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع فصل فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء شرطية الشرط لا يضر لبقاء حقيقة المجموع لانه لم تتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان وح لا فرق بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كان شرطا للباقي فانه خارج عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل قطعا قال فلا نقول نعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وامثاله انما يدل على بقاء ما وراء المنقوص فلو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشائخنا الكرام في بقاء الجواز الى دليل زائد ودعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم انه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في
بقاء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ وقد خرج من ان يكون دليلا فبقاء الباقي من اي دليل فان كان هو الدليل الاول فهو انما
كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا الا كما مر من المص في فصل الحكم الاعتراف به ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا فاذن لا بد من التثبيت
بالدليل الرافع فحينئذ يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتامل تاملا صادقا قالوا لو لم يكن التنقيص نسخا قالوا ثبت حرمتها حال كونها بلا جزء
وشرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي
ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فالالزم نسخه لا نسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي
ولك ان تقرر الدليل هكذا كان الباقي غير مجزئ الا حال الاقتران بالجزء والشرط والان صار مجزيا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو صرورته
نعم كونه مجزيا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لا انه عينه كيف ووجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر و
ان شئت قلت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة
الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان فهو النسخ فتدبر وقد
يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقط والثابت
هو الوجوب الاول فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل كما بحوث
كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق التعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم الشرعي بنصوص
بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجهه المص بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا النسخ فافهم وتذكر ما اوردنا عليه سابقا من انه رفع
حكما في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم باسراره خاتمة يعرف الناسخ بالنص من الشارع
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع
كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء وكذا عمل الصحابي على
خلاف نص مفسر مع علمه يقين علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ بضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول
الصحابي هذا سابق لانه اخبار بدل بخبر لا مساغ فيه للرأي واما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا لان تعيين الناسخ قد
يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لا ان تعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع ايضا انه لعله انما حكم بالنسخ بحمله المروي عنه على
لا دل عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
اذا التعارض متواتران فقال راوي الصحابة لكن اذا لم يبلغوا حد التواتر والاظهر قال بصيغة المفرد ويجمع على قصد التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد رواية وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول ايضا فلعل اي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي
هذا ناسخ والاحاد الذي رواية دليله اي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل بالانتساخ في الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ويقبل انتهاء

الرحم وكما في شهادة القابلة فانها لا تقبل في النسب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا ههنا يقبل قول الواحد في اثبات نسخ
في الناسخ هو المتواتر والكتاب لا في نسخ ابتداء قيل في حواشي ميرزاجان فيه ان قول الصحابي ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادا الا اطلاعا عليه
الا من اصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواترين اذا تعارضا فالنسخ لا يتم الا عن اجتهاد ولا يلزم
كون احدهما ناسخا فقول الصحابي لا خبار بالنسخ ليس الا بيان السبق فالحكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم وهو اي اخباره بيان السبق اتفاقا
قبولا فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنه انهما متعارضين اجتهادا قلت اولا فلا مدخل للتعارض لا يكون الا بالتيقن المستند عنده بالسماع او مشاهدة
القرائن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق والمحقق فيقبل قوله فيه ثم ان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن ههنا تبين ان
القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المعقول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك ثم لا يعرف الناسخية بالبعدية في المصحف فيستدل
به على البعدية في النزول لان ترتيب المصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ اول ما
القرآن نزولا وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتب في الاول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتب مقدمة
على اكثر المكيات ولا يعرف تعيين الناسخ بحداثة سن الصحابي اي الراوي ليحكم بان مرويه متاخر عن مروي من هو اسن لجعل الاسن انما سمع بعد سماع الاحدث
ولا يعرف بتاخر اسلامه فيحكم بتاخر مرويه عمن تقدم اسلامه لجواز سماعه قبل سماع متاخر الاسلام او سماع متاخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
ان يكون اسلام الاحدث بعد وفات الاسن او صرح بالسماع او متاخر الاسلام اسلم بعد وفات متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف
بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التاخر عما هو مخالف لها لان التاسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تاكيدا فلا بد ان
يكون متاخرا عن المخالف فيكون هو ايضا فيكون تاسيسا ثم الموافق يكون ناسخا اياه فيكون تاسيسا ايضا وهو ضعيف لا يصح بالاجتهاد
وهو غير جائز بما يقال ان النسخ ليس هو بالراي عرف التاخير بالراي مما يهتدي اليه ثم يثبت النسخ ضمنا وكم من شئ لا يثبت ابتداء ويثبت
ضمنا فتامل مع ان كونه مباحا شرعيا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقها مقدما افاد الاباحة الشرعية فلا تاكيد
اصلا والحنفية يقولون فيه ويؤخرون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراءة ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع
وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ ايماء الى انه لا يلزم تكرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا وايماء الى ان المراد في عبارة
المشائخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع وهذا القدر يكفي ههنا فالمناقشة فيه لا يضرنا ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وقال
هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا تعيين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان
هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه مزلة والله تعالى اعلم بمراده وخواص عباده الاصل الثاني السنة لما
فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة لتاخرها عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقين وهي لغة العادة والسيرة وهي ههنا اي في الاصول
وانما قيد به اشارة الى ان السنة في الفقه فعل واظب عليه رسول صلى الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والا خرج الاذان
والاقامة ونحوهما وانما قيد من قيد زعما منه بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب سيتضح لك ان شاء الله تعالى
انه ليس الامر كذلك ما صدر وظهر عن الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما فسرنا الصدور
بالظهور ليتناول الحديث القدسي وليظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما احاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعريف لينبه
اليه ايراده المشار اليه بقوله اقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كان

حجة لانها حجيات اتفاقا فيرد نقضا عليهم لصدق التعريف عليها فلا يكون مانعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان الحجية وليست القراءة الشاذة كذلك لكنه تكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بانه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبرا قال وما ما

اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى وهنه ولان لعدم اعتقاد صدوره عمن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية والحق في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما نقل قرآنا وهو خطأ بيقين فلا اشكال والملحظ على ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قرآن لا يصح الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والخطأ بيقين انما هو في ابقائها قرآنا لا في السماع فالقراءة الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليس بخبر وخرج بقوله غير القرآن فافهم فانه المتلقى بالقبول عند المحافظين بالادب مسئلة هذه المسئلة كلامية لكن جرت عادتهم بايرادها صدر مباحث السنة لشدة اتصالها بها والكلام الاليق ان يورد في المبادي الكلامية لكونها من المبادي

العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرون بكلمة لا اله الا الله محمد الرسول الله اختلفوا في عصمة الانبياء قبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبه بعض الروافض الى الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او هي خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملجئ حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور فالاكثر من المسلمين على

انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر تقية عقلا وشرعا قبل النبوة وبعدها وهذا من غاية حماقتهم فانه لو جوز هذا الامر العظيم عليهم لما بقي الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا بعث بين اظهر اعدائهم فلعله كتم شدة من الخوف وفا منهم وخصوصا من مذهبهم الباطل وحماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت بعثته الى وقت الموت الا في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم شيئا من الوحي فلا ثقة بالقرآن وغيره فانظر الى شناعتهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من اعلى حماقتهم انهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف تقية للزوم نفرة الناس عنهم بل النفرة ههنا اشد لايهامه الجبن الذي هو اسوأ النقائص والحق انهم بمثل هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا رئيهم بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنزير والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة انهم ايضا يمنعون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم ابي البشر الى نبينا ومولانا افضل الرسل واشرف الخلق محمد الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص الامام ابو حنيفة في الفقه الاكبر وفي بعض المعتبرات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان يتولد الانبياء بين ابوين مسلمين او يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الآباء ولا يمكن في الامهات [illegible] ربما يبطل بانتساب بعضهم من الكفر الى ام سيد العالم مفخر بني آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانه يلزم نسبة الكفر [illegible] وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول واما الاحاديث الواردة في ابوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم متعارضة مروية آحاداً فلا تعويل عليها في الاعتقاديات واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تارخ كذا صحح في بعض التواريخ وانما
كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى في حجره والعرب يسمي العم الذي ولي التربية ابا اخيه بالاب وعلى هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لابيه آزر وهو المراد بما روي في بعض الصحاح انه نزل في ابي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العم كيف لا وقد وقع صريحا في صحيح البخاري انه نزل في
ابي طالب هذا ينبغي ان يعتقد ان اباء سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بين السيوطي بوجه اتم
ولولا الفن غريبا لفصلنا القول فيه والمتوارث اليه الا البعث البضع من يشارزني شاسفيهما الا من لفعل الافعال المستحقرة لا اعلى الروافض والمعتزلة لا مانع
في تجويز العقل من الكمال بعد نقصان بعد منع المانع بعناية الهية ورياضة كاملة كما تروى في اكثر الاولياء كما روي في المعتبرات عن حبيب العجمي قدس سره
الاقدس انه ما اقدم وحشي في سفك زمر شدا انه كان ياخذ الربوا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله تعالى عليه الى ان صار وليا كاملا صاحب السلاسل
فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه اي في ارتكاب
المعصية احتقار عند الناس فينفر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا ويامرنا بكذا وينهانا عن
كذا فلا تبقى حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلا قلنا ما ذكرتم مبني على القبح العقلي اي على ان هذا الارسال
قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية منا لا يقولون قبح هذا الارسال العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتاتى منا ايضا
فان التخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكمة
والفائدة اقامة الحجة عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير
والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس الحال فيصير موقرا فلا تنفير بعد الارسال ولا تعيير ما كان قبل بناء على ان المعجزة
جاذبة اياهم الى الاعتقاد بهم فينعكس الحال البتة هذا كله قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيستحيل عليهم تعمده ايضا
وقبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنه عليه السلام لما
من دلالة المعجزة واما ما روي في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن
في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سال هل احد اعلم منك فقال الله تعالى بلى عبدنا خضر
كما في الصحيح فالمراد بالنفي نفي الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الاعلم دعوى الاعلمية لا لغة بل لان يكل الامر الى الله تعالى عاتبه الله تعالى بقوله بلى عبدنا
خضر يعلم اشياء لا تعلمه فلا يليق بهذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فافهم وجوزه القاضي ابو بكر صدور الكذب
عنهم غلطا فيمنع هو دلالة المعجزة على الصدق مطلقا بل اعتقادا بان لا يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على
الصدق تعمدا قيل لابطال هذا الراي يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله هذا من عند الله تعالى كذبا جاريا على لسانه البشر
غلطا اذ لا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذ جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق والجواب اللازم عنده حين جريان الكذب غلطا
على اللسان التنبيه بانه خلاف الواقع واذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق ولهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
ان لا يكون الوثوق بصدق اخباراته حين السماع بل ينظر الى زمان التنبيه التزام ذلك بعيد من الادب والانصاف فتامل فيه

تجويز الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وما كانت سبخة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمعا عند
اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا
على تجويزها سهوا وغلطا بان يكون خطاء في الاجتهاد او يكون تعمد المباح فيقع في الحرام والسهو فيجوز ان ذلك انه ليس معصية حقيقة ومنها التسليم
على راس الركعتين سهوا الا الشيعة فانهم لا يجوزونها سهوا ايضا لكن يجوزونها عمدا التقية وقد مر وجاز تعمد صغائر غيرها اي غير الكبائر وصغائر
الخسيسة بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لشبهات واردة كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا
ان راى برهان ربه وامثاله من قصة داود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى
ولقد همت زليخا ان تقتل يوسف لاجل اباءه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة للايقاع في الحرام ولولا ان راى برهان ربه لقتلها
او المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان راى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولولا رؤية البرهان لارتكب
الفعل كيف وليس له اثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بادنى تامل واما قصة داود
فغير صحيح لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
يمكن ان يعول عليه انه كان خطبة او رؤية بالامراة فنكحها داود عليه السلام وغاية ما ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واما قصة
سليمان فالصحيح المعول عليه هو انه قال لاقربن اليوم نساء فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري
ولعله لم يكن اقترانه الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما ينقله المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
الا من يجترئ على الخروج عن ربقة الاسلام فتثبت ولا تخبط ومنعه اي صدور الصغائر الغير الخسيسة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم اقول ليس
وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة في حقهم ولكانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائي
الامام العارف قدس سره وامساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة وماتي درهم لنا وللعوام كل
ويجب ربع عشر وحسنات الابرار سيئات المقربين الم تر كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولي الحمد لله
حين اخبر رجل بوقوع الحريق الغالب في السوق وسلامة دكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقربين فيكون صغيرتنا كبيرة في حقهم
فلا يصح صدورها عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل فالتحقيق وعليه اهل الله من الصوفية
الكرام انهم معصومون ايضا من الكبائر والصغائر عمدا كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى
وولايتهم قوية من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ماخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فافهم وتثبت عليه وكلهم من الحنفية
والشافعية جوزوا الزلة فيهما اي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها بان يقصد المباح فيلزم معصية اي فيلزم امر يكون معصية لو
صدر عمدا كوكز موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام القبطي فالوكز مباح فلزم القتل وذلك حين اخذ اسرائيليا ليحمل عليه الحطب الى مطبخ
فرعون وكان يتابى عنه فاختصما فاستغاث الاسرائيلي موسى فنهى القبطي عما كان عليه فلم ينته بل قصد قتله ان حمل عليه فوكزه موسى عليه وعلى نبينا
الصلوة والسلام تاديبا فقضى عليه فمات فهذا زلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة وما بعدها
سواء في عدم صدور الذنب ولو صغيرة الا على وجه الزلة وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلاءهم ليستغفروا ويتولهوا الى الله الزلة
ويقترن الزلة بالتنبيه من الفاعل او من الله تعالى لئلا يوحي تلاسي فيها ويحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه

مباح كما قال الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه كما يجوز عليهم الصلوة والسلام الزلة يجوز الخطأ فيفعلون فيما يكون بعضهم
او لم يكن خطأ وكذا السهو والنسيان البعض على الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على عدم وقوع الخطاء لابراهيم على نبينا وآله واصحابه

وعليهم السلام في تعبير رؤياه فهم بذبح ابنه انما نشأ من غلبة الهوى عليه فلا يصح ان يلتفت اليه ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا
على السند وان لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة او بها انه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهذا الخبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر والخبر قد اختلف في تحديده هل يصح ام لا فقيل لا يحد ثم اختلفوا فقال الغزالي الامام حجة الاسلام
قدس سره قال لا يحد لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم الا بوجه
ما فالقسمة الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا الجزئي ونحوهما والاكثر قالوا لا يحد لان علمه اي تصوره ضروري وهو يحد تعريفا حقيقيا او
المعرفات كلها لفظيات وهو المختار عند المصنف وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر فيلزم من
المطلق وقد يجاب بان حصول الشيء بنفسه كما في العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور غير التصور الذي كما هو في العلم الحصولي الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يلزم من ضرورة نسبة الوجود اليه ضرورة التصور به فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل الحضوري فلا يلزم
الذي هو الحصولي وفيها اي في النسبة باعتبار تعلق التصور النزاع هل يكون متصورة ام لا ولا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي
بذاتياته وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا بكنهها وهو بين البطلان

كذا في شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حكاية عن تحقق مضمونه والحكاية انما يكون بصورة المحكي عنه مطابقة هذه الصورة اياه فيصدق او لا
فيكذب فاما ان صورة المحكوم عليه والمحكوم به حاكيتان عنهما اي عن المحكوم عليه وبه كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية المغايرة لهما
بالذات في الوجود وكاشفة عن ارتباطهما بين المحكوم عليه وبه في نفس الامر ايجابا او سلبا التحقق المغاير للحكاية سواء كان محققا في الواقع او لم يكن فلا يثبتها
ما اختاره في السلم ان مفهومها مفهوم الثبوت الاعم او الاعيان حال الاخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات ولهذا اي لاجل كون صورة
المحكوم عليه وبه والنسبة حاكية قالوا الادنى القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقييدية
التي اعتبرها المتأخرون فالوجدان الصحيح تحكم بخلافها واذ قد ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور و
حصول الصورة فاندفع الايراد ثم رجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا بوجه بالحصول الذي

هو التصور فكان هذا الخبر الخاص متصورا بالكنه بداهة فكان المطلق كذلك اي بالكنه بداهة لان الذاتي ضروري الثبوت في
مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشار في اثناء التقرير الى اندفاع المنع المشهور بانه لا يتم اذ ثبت ذاتية الاعم
ويكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان فتأمل ثم هذا ايضا واه فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا ويجوز
ان يكون الخاص متميزا عند العقل من دون تمييز المطلق الذاتي وهو ظاهر جدا عند المحققين المنكرين لحصول الصورة فانه يجوز ان يكون
شبح الخاص مغايرا لشبح المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق
بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق بشيء تعلق التصور بذاتياته ولعل هذا هو مراد شارح المختصر فان الحصول
بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص هو التصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ماهيته وانا بنا الكلام على الحصولي
والحضوري كما سبق الى الوهم لا يقبل فان شارح المختصر ممن لا يرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك بحصول الصورة

غيره عليها او رد بقوله الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا في ضمن تصورها بما هو خاص من غير ان يتميز معناه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا واذا لم يكن صورة الذات متميزة عن صور الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا العلم الذات وجه من وجوهه فلم يلزم انكشاف الكنه وفيه النزاع فتأمل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق والقيد فلزم تصور المطلق وعلى هذا الامر وعليه ما ذكر لكن يرد عليه منع كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا تكون الا بالعلم بهما وتصورهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي في التميز الحصول اي حصول مطلق الخبر بل يكفي حصول الاخبار الخاصة بان الخصم قائل بالعلم بالقسمة والمثال وهو يكفي للتميز ويمكن ان تقرر بما مرانه انما يلزم التميز بمطلق العلم وأما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا فتح يدفع بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فانه لا يقتضي الكنه اي تصوره بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع انما وقع في الكنه

وما في التحرير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له وجعلها وضعها لا يكون الا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور من حيث انه مسمى الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه متميز الملزوم واما التصور بكنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل منقوض بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاء ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يدعي بداهة جميع التصورات اعتقادا فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الالتفات الى المدرك بل يحصل من غير التزام لا نهوض الدليل جدا وهو ارتضى صاحب التحرير ايضا فقد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما المحدودون اي المعرفون تعريفا حقيقيا بقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر صدق على شئ من افراده فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما ولا يمكن ان يدخل في شئ من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجتمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائم فالصادق صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا والا اجتمعا والكاذب كاذب دائما فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شئ من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخلا فردا واحدا منه بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المصنف انه يلزم ان يتوقف معرفة كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غاية ما لزم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر وبعد ما يلزم ويجوز ان يكون التعريف بما به تحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزم التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل الواو على او اي يدخل احدهما وهو تكلف ايضا والمراد بالحد المعنى المراد من دخول الصدق والكذب انه يحتملهما عقلا بالنظر الى حقيقته النوعية مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والامور الخارجية من القائل وغيره وكل خبر ولو كان خبر الله تعالى اذا جرد النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر ولاحظ انه ثبوت شئ لشئ او نفي شئ عن شئ يحتمل

لعقل صدقه وكذبه والجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف دخولهما لغة فانها لا تأبى عنه ولا يستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه وان
كان العقل يحيل ذلك فان قلت اليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ينافي ذلك اي دخولهما الخبر لغة ما تقرر
ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي القصد بالكذب وهو مفهومه اللغوي فلا ينافي
دخولهما معا باعتبار مفهومهما اللغويين وهذا هو المعنى بتجويزهما لغة فتدبر وانت تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق مصداقه في نفس الامر فان تحقق مطابقة
الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلولا له مطابقة ولا التزاما بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فان ارادوا بكون مدلوله الصدق
ان مدلوله تحقق المصداق فنعم والا فلا يخفى ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فيتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
فتعريفه بهما دور فقال ابن الحاجب لا جواب عنه فيندفع بانهما ضروريان تصورا وليس تصورهما موقوفا على تصور الخبر بل هما معنيان بسيطان
يعبر عنهما بالفارسية براست ودروغ يتعاقبهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانهما لا يوجدان فيما سواه
والتفسير المذكور لهما لفظي فلا ايراد وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبر او يقال هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها
وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار والمعرفة حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
ما يحتمل التصديق والتكذيب وهو باطل للزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
والكذب وهو اي الدور وارد فلا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال
لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر ما احتمل الايجاب
والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتماله لهما والاظهر ان يقال المراد اذعان النسبة وانكارها اي
اذعان نقيضها ولا شك ان كل خبر يحتملهما فتم لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح فتدبر قال ابو الحسين
في تحديده كلام يفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تألف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وليس بخبر لا لما زعم ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان لا
بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة اخرى وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه انها الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة
عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد
نحو قم اي صيغ الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او الطلب منك القيام مستفاد منه فيكون النسبة مستفادة منه
لانه اي افهامها منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي وليس وضعيا
وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تأمل فانه احق بالقبول ثم لعله اراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج
الاخبارات المستعملة في الخبر مجازا والحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وما ليس بخبر من الكلام وهو
المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر
غير ما يقتضيه المناسب للتأنيث لغة اهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت
وزوجت واحللت والفسوخ نحو طلقت واعتقت وانكحت وظاهرت وغير ذلك بل سائر الانشاءات واخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيما اذا استعمل
عند ارادة انشاء العقد لما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند افهام العامة في بادي الراي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند التلفظ

بهذا اللفظ عرٍ عن الخلاف او لا و قال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار العقود على اللفظ و ما يقوم به مقامه من الكتابة و الاشارة و المناط لتحقق هذه العقود و الفسوخ حقيقة معنى النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امرا مستبطنا ادير على اللفظ و ما يقوم مقامه كالسفر و المشقة فانه ادير الرخصة على السفر و مناطه حقيقة المشقة لكن دلالة لفظ بعت مثلا على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند احداث البيع اما بالعبارة بان نقل عن المعنى الخبري اليه شرعا فهو الانشاء كما في التقرير و النقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع فالاخرى ان يقال هو منقول عرفا و عليه الشافعية او بالاقتضاء بان يكون حكاية عن تحصيل البيع و هو متوقف على حصول المعنى الموجب فهو لازم متقدم و هو اخبار و عليه الحنفية بل الجمهور من المالكية و الحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحكي عنه موجود و الحكاية موجودة بوجود متغاير كما في سائر الاخبارات و ليس بين الحكاية و المحكي عنه لغاية بالاعتبار كما ظن في شرح التنقيح حيث فرق اولا بين الانشاء و الاخبار بانه على تقدير الانشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ و على تقدير الاخبار ينعقد بمعنى فهي معبر بهذا اللفظ و قال فان قلت فتحد الحكاية و المحكي قلت هما متغائران اعتبارا فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي و من حيث انه مدلول اللفظ حكاية و ليس الامر كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا محكي عنه و النسبة المدلولة بهذا الصيغ المعلومة حكاية عنه و هذه النسبة متغائرة بالذات و لو كان الامر كما زعم لكان الانشاء حكاية ايضا فان مدلول اضرب ايضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام و الى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكيا عنه و باعتبار حكاية و لعل في قوله هذا تسامحا و مقصوده ما حقق فافهم و هذا التحرير على هذا النمط ادق و امتن الا انه يتوقف على ان المعنى الموجب سبب لوجود البيع و تحقق البيع في نفس الامر سواء حكي عنه بهذه الالفاظ ام لا و هو في حيز الخفاء فانه لا ينعقد بعقد القلب فقط بل لا بد من القول لان هذه التصرفات قولية و ايضا يقع الطلاق و نحوه بالهزل و بالجد و بالخطاء فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل و انتفاء المعنى الموجب في الخطاء اظهر منه في الهزل و ايضا انهم قالوا ان وقوع الطلاق و العتاق و نحوهما بالاقتضاء و اذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة و هو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات فلا اقتضاء ههنا و هل هذا الا كما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طلقها و الجواب ان وقوع الطلاق و نحوه بهذا اللفظ لكن الدلالة على وجود الطلاق بتطليق الزوج فههنا تطليق سابق و ليس الا عقد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سببا الا لصدق هذه الحكاية و هذا القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية انه كان طلقها فانه لم يعتبر سببية هذا العقد القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه تصرفا قوليا انه تثبت سببية هذا العقد بحجة القول و يقرب منه ما صرح به الشيخ الهداد في شرح اصول الامام فخر الاسلام و الا هو تصرف فعلي تثبت بفعل القلب فاندفع الاول و اما في الهزل فالمطلق يعقد في القلب ايقاع الطلاق و يخبر عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى بوقوع مسببه و الشرع لم يجعل لبعض العقود مشروطة بالرضى بحكمها و اما الخطاء فالحق فيه ان الوقوع فيه في القضاء فقط لحكمه بالظاهر فلا يصدق القاضي في عدم تحقق العقد القلبي و اما عند عدم الخبر فلا يقع لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع الثاني ايضا هكذا ينبغي ان يفهم و قد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه و الا لم يكذب اصلا بل الذي لا بد للخبرية من الحكاية من امر فان تحقق هذا الامر يكون صادقا و الا كاذبا و هذه الصيغ قد قصد بها الاخبار و الحكاية عن وجود البيع و الطلاق مثلا لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا لتصديق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البيع و الطلاق قبله لتصحيح هذه الخبر و هذا و ان كان لبعض عبارات شراح الاصول للامام فخر الاسلام ايهام لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من التكلفة فان هذا اقتضاء

كانت مستعملة في الجاهلية ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذا الاعتبار بل عامة المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق ولا يقصدون الكذب البتة عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا انما يجدي العقل في الحق بافادة المعنى الفقهي ان هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصيغ موضوعة للاخبار فيبقى عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل ولم يثبت وقد يقال المعنى الانشائي يتبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود تنعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل يصح المعنى اللغوي فلا يصار عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعية قالوا اولا لو كانت هذه الالفاظ اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها قبل البيع بعت مثلا وكذا اخواته فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجا محكيا عنه وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب ولا تحتمل الصدق والكذب فان الوجدان يحكم بخطأ من جوزهما عليها والجواب لا نسلم انه لا خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع وبه ينعقد البيع حقيقة لغة فهي صادقة بلا ريب وتحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه وانما اكتفى بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان ما احتمل المطابقة احتمل اللامطابقة البتة الا كما في شرح المختصر ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه ثبتة كما اذا اخبر احد ان في نفس صورته لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن الذهن والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة هذا محصول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذه الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فيحتمل كليهما فتدبر وقد يجاب عنهما بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدمه ممنوع لكنه انما لا يكذب لان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبيل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لهذا ولا في كاذبة فثبت احتمالهما وهذا الجواب مبني على ما نقلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ايضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق لعدم موجودا او اعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثالثا لو كان خبرا لكان ماضيا لانه صيغته ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومحظور الوجود وهو باطل لانه يقبل التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاء لانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا يصح التعليق على امر مستقبل محظور الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشاء في الحال الى الانشاء عند وجود المعلق عليه فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضي الى اخباره وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه وان قالوا انه انشاء الحكم التعليقي قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا اقول التقييد مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى ان النهار موجود يدل على الوقوع الحالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الا بوجوده فانه يدل ح على الوقوع عند الوقوع وتغيرها دل عليه حال الانفراد وكذا انت طالق على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال والانشاء بعد التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويتغير من الماضي الى الاستقبال بل يخلع عن الحكم الماضوي ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان التعليق مستلزما للتعليق كيف ولو وجد المعنى الان لكان الخبر عن الحكم التعليقي كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق يمنع السببية كما مر ولا يخفى ان الاخبار

لا يقتضي وجود اللزوم بين الطلاق ودخول الدار فلا يكون لزوم الا باعتبار الشرع سببية العقد الشرطي النفسي لهذا القدر ضروري وتحقق واما انه
بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فيه باق بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا نعيده وقد يجاب في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع التعليق الطلاق
في الذهن فلا ينافي كونه ماضيا وهو ليس بشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط
لا غيره واما وجود تعليقه في الماضي فمعزل عما نحن فيه لانه ليس مدلولا لصيغة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ثانيا لو كان الصيغ المذكورة اخبارا يلزم عدم
الفرق بينه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء اي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اي انتفاء الفرق باطل ولذلك
لو قال للرجعية المطلقة في العدة طلقتك يسئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الآخر وان نوى الاخبار لا يقع اقول الملازمة ممنوعة بل
الفرق بانه مرة اخبار عما حصل اقتضاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء والاظهر في العبارة
انه يقال مرة اخبار على تطليق حاصل بالانشاء النفسي لم يحك عنه اصلا اولا ومرة اخبار على التطليق المحكي بالحكاية اولا وعلى الاول يقع طلاق
آخر لوجود الموجب مرة ثانية وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الاخبار
عن طلاق سابق ان في الاول لم يقصد الحكاية عن طلاق غير محقق يخبر عن وقوعه فالشرع يعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر و
في الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض
في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فتذكر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن
فدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار
فالمحكي عنه هو احداث البيع القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع ابتنائه على التغاير
الاعتباري لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخبارا على
كل حال وهذا لا يدفع ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره
بل يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن
اي عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان السبب
الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس به يصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بائنا والقائل صبيا فنحو طلقتك وانت
طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهني او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبارا عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق
مرة وحكى عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبارا عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل
في الرجعي كما قد مر وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اتصاف المرأة
بالطلاق والثاني عن الصاق الزوج بالتطليق فهذا المخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطليق الزوج
وصيرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق
انما يقع به لا قبل والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارع قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة
فيه اصلا انما هو ابداء للحكمة وما ههنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناطه الشرع بعقد القلب وانما هذا حكاية واخبار عنه
لا دخل له في الايقاع والقول لا بد لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز نصب الاسباب بالرأي

و ايضا لا يكون نحو هذا من قبيل المقتضى فانه يثبت بالمقتضى وهذا قد ثبت من قبيل والجواب عنه ان المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الاخبارية وان
الحق مطلقة تقيد بالانشاء النفسي وليس فيه فساد اصلا واما اناطة الحكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لغة فلانه اعتبر سببية الانشاء النفسي لئلا يلزم
اعتبار الكلام الكاذب ومعنى لوط الحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسي المخبر عنه انما جعل سببا شرعا عند هذا الاخبار مقدما عليه فيكون ظهور سببية
بهذه الاخبارية ويكون الوقوع ايضا عنده والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر للمشقة
ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بارادة الحكاية لاناطة الشارع الحكم بهذا الانشاء
لا على النفسي كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر وكان سببية هذا
الانشاء النفسي لوقوع الطلاق انما يظهر بهذا الاخبار قيل انها ثابتة باقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب لاحكامها لكونها مظنة لها وهذا
كلام صاف لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد عفى الله الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امرا ثم الخبر عند الجمهور اما صادق
او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المخبر عنه وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
ونزاع من نازع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة هل هما بهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم
كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامي هذا مشيرا الى هذا كاذب ليس بصادق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابقا للواقع
لاتصف موضوعه بالكذب وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محموله مسلوبا عن موضوعه الذي هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا
كان الصدق ثابتا ويسمى هذه الشبهة جذر الاصم فقد ذكرنا الجواب عنه في المسلم وقد بينا في شرحه انه لا يتم ما اجاب المحقق الدواني بانه ليس
خبرا فلا استحالة في الخلو عنهما وهذا حاسم لمادة الشبهة ولها اجوبة اخرى لولا الفن غريبا لفصلنا القول فيه مع ما له وما عليه قال النظام من المعتزلة
الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد فهو صادق سواء طابق الواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد وهو الكاذب سواء طابق
الواقع ام لا ولا يخفى انه يختل الحصر بما اذا لم يكن هناك اعتقاد الا ان يتكلف ويراد بعدم المطابقة اعم من ان يكون اعتقاد ولكن لا يطابقه
ولا يكون اعتقاد اصلا لكن يكون صالحا لتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالانشاء وتمسك تمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فقد اثبت الله لهم الكذب في قولهم انك لرسول الله مع انه
مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدمها فبطل قولكم وهذا ينفي قول الجاحظ ايضا
فتعين قولنا هو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها واجيب بمنع بان الله كذبهم في قولهم انك لرسول الله بل المعنى انهم كاذبون
في الشهادة فكذبهم في قولهم نشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد وهذا ظاهر اذا كان نشهد اخبارا كما هو
مقتضى الصيغة واما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا
اخبار انهم معتقدون غير مطابق للواقع وذلك ان تقرر بان قولهم نشهد انك لرسول الله كناية عن اخبار ايمانهم فمقصودهم بانهم مؤمنون
ثابتون على ايمانهم عبروا عنه بما هو لازم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فرد الله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لما انهم منافقون وليس
لهم في نفس الامر تصديق اصلا او التكذيب في ادعائهم العلم والاعتقاد اللازم للنفاق او سلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله
لكن لا بحسب الواقع فانهم صادقون فيه بل في زعمهم الباطل فانهم كانوا يزعمون انهم كاذبون وههنا جواب آخر هو ان المعنى ان ديدنهم
الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب ادق واجاب في المطول بان التكذيب يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما روي في صحيح البخاري
انهم ح قالوا انهم ما قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
متأخر عن قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بآيات كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري انه نزل هذه السورة ويؤيده ما وقع في
رواية النسائي فنزلت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قوله ليخرجن الاعز منها الاذل هذا والله اعلم بمراده والجاحظ
ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب قائلا في التقسيم الخبر اما مطابق
للخارج اي الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد انه كذلك اي كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
او لا مع اعتقاد انه كذلك فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد بعدم المطابقة
سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فتقرر بذلك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واحتج الجاحظ اولا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وهؤلاء
الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره فقد قالوا مطابقا للواقع وقد حصروا ذلك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد قسموا
اللامطابق الى ما مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
مع كونه خبرا ليس بصادق عندهم ولا كاذب لكونه قسيما له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل اللسان فقولهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
تقسيم للكذب بل تقسيم للافتراء وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن عمد فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصودا
بالافادة فلا يكون حكاية عن امر حتى يكون خبرا فتامل فيه واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى
عنها في عبد الله بن عمر ما كذب لكنه وهم عن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة ذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه فقالت عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ وانما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها لتعذب في قبرها رواه الشيخان فام المومنين لم تعتقد هذا الحديث
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تريه الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفت عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
ولا كذب وهو الوهم والسهو والخطاء وهذا الخبر عندها رضي الله عنها منها واعلم ان هذا الحديث رواه امير المومنين عمر رضي الله عنه وتكلمت
عليه ام المومنين ايضا رواه الشيخان عن عبد الله ابن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله عنهم بمكة فجئنا لنشهدها
وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر
حتى اذا كنا بالبيداء اذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال
ادعه فرجعت الى صهيب فقلت ارتحل فالحق امير المومنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا اخاه وا صاحباه فقال عمر يا صهيب
اتبكي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت

وذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولكن الله تعالى
يزيد الكافر عذابا ببكاء اهله وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى
فقال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان ام المؤمنين انما ردت الحديث لمخالفة
كتاب الله تعالى اياه عندها وانها لم تنسب الى الافتراء لعلمها بشأنهما وجلالة قدرهما وانزال الكتاب في شأنهما بل حمل على الخطاء في فهم معنى
الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهماه وهذا الا الصحيح وايضا لان امير المؤمنين عمر وابنه كانا اشد اتقانا وضبطا عن ام المؤمنين فاذ
قد نقلا فوجب قبوله واتباعه وما وقع معارضة كتاب الله تعالى انما تخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة وهذا الحديث مبهم وما يحمل البادر
على الصحابة ان الميت ليعذب بحال كونه ملابسا ومصاحبا ببكاء اهله يعني ان البكاء لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في يحمل البكاء الموصى به
من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء وبالانفاق من ماله عليه وهو عادة لبعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث
ايضا اشارة الى التخصيص حيث قال ببعض بكاء اهله ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المريض المشرف
على الموت يتاذى ببكاء اهله عليه ويرده رواية الميت ليعذب في قبره ببكاء اهله فالاحرى ان المعنى يتاذى الميت ببكاء اهله لان خاطره يستبعد
على الباكي لاجل انه يلحقه بالبكاء ما يحيق فافهم قلنا تريد ام المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر عمدا ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث
وذلك اي ارادة التعمد شائع في الاطلاق لما تقرر في مقره ان الافعال التي من شأنها ان تصدر عن قصد وارادة واذا كانت
تصدر في بعض الاحيان لا عن قصد بل خطاء او غيره اذا نسبت الى ذوي الارادة يتبادر منها صدورها عن قصد فهي المعنى وان لم يكن القصد جزءا
في مفهومها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فيتبادر صدوره بالقصد فهي المنفي لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحسم النزاع الاحتجاج
على اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه مع انه مخالف لاعتقاده الفاسد واذا قال خلافه حكمنا بكذبه مع انه مطابق لاعتقاده الكاسد
نعم ان مطابقة الاعتقاد ليس بها خلاف في مفهوم الصدق ولا عينيه فافهم وايضا الخبر اما يعلم صدقه بنفسه اي بنفس انه خبر صادر عن مخبرين وهو المتواتر
او يعلم صدقه ضرورة بغيره وهو الموافق للعلم الضروري الذي علم به سواء اخبر ام لا مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة
سواء اخبر ام لا او يعلم صدقه نظرا كخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله وكلما صدر عنهما
فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاجماع
والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالهندسيات والحسابيات فعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال اختلال
الحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اي مناف لما علم صدقه
او لا يعلم شيء منهما اي الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر
الواحد الكذوب فانه يظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذوب قد يصدق وقد يتساويا بان صدقا وكذبا كالمجهول اي كخبر الواحد
المجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهمام رضي الله تعالى عنه
بل روايته ايضا على ما روي عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذبا بل يكون مظنون الصدق
غاية الامر الظن ضعيف قال البعض الظاهرية كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلوا عنهم انهم ارادوا به الجزم المطابق كخبر مدعي
الرسالة اي انهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة فانه متى لم يعلم صدقه بارادة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

اى قول الظاهرية باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل يلزمه صدق الآخر فكذبهما يلزمه صدقهما ولا استحالة
في العلاقة بين مستحيل ومنافيه بل هو الحق على ما ينادي عليه الاقيسة الخلفية وللتفصيل موضع آخر في اخبار مجهولين بنقيضين تفصيله
انه اذا اخبر مجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين و
هو مع كونه محالا في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة
فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بانه اذا اخبر مجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الاخبار
بنقيضه لكن لا مناقشة ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالاخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم
مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الابانة والمذكور تنبيه فافهم قوله
هذا اي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبني على ان مطابقة الواقع معتبرة في العلم كما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلك
لانه لو شمل الجهل ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع وح يكون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومظنون احدهما
والمتساوي غير حاصر اذ الاخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا ظن ولا
اذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحا او مساويا والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف اصلا فتدبر فان الامر سهل
اذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
قياسهم بقوله واما تكذيب مدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف
العادة وهي اي العادة توجب العلم قطعا فبهذا الوجه يعلم كذبه لا لانه لم يعلم صدقه فقياسكم مع الفارق وقيل لا توجب العادة العلم فلا نسلم العلم
بكذبه فلا علم في الاصل حتى يقاس عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان مدعي الرسالة اذا جاء من غير معجزة مقطوع الكذب من غير ريب
فافهم والخبر ايضا تقسيم آخر للخبر متواتر ان كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه اي من حيث انه خبر هؤلاء لا من حيث القرائن المنفصلة عن الخبر
بخلاف القرائن اللازمة له من احوال المخبر المتكلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلا في افادة العلم كما
لا يخفى ولذلك اي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر يتفاوت عدد التواتر فيتفاوت الخبر فاخبار
العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا يتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة ملوذي من كذ
عنده من اقلين يفيد العلم دون اكثرين عند غيره وكذا يتفاوت مضمون الخبر فان اخبار رجاليل الملك عن اسراره الكائن اقلين يفيد
العلم دون الاكثرين غيرهم وهذا كله ضروري والا يكن خبر جماعة كذلك فخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذ هو المطمح لنظر الاصولي ويؤيده ما بعده فان رواه اي خبر الواحد رجل
واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما ولو كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وان زاد في اخرى فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الخبر فالغريب ايضا يكون صحيحا وذلك
للعدم فرق الادلة الدالة على الحجية ولا للبخاري اي الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب الصحيح وان زعم البعض
انه شرطها العزة على نفسه في صحيحه وان تبعه يحكم بخلافه وما روي عن الحاكم الامام رحمهما الله تعالى ان الامام البخاري التزم في صحيحه
ان يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وكذا الى الامام البخاري فلعل مراده انه لم يكتف بتوثيق جد

بل يشترط في توثيق ثقته ان يروي وليستفيد منه اثنان فصاعدا الا انه انما يخرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتمد عليه لبعض الثقات فقد يراجس الله يروان رواة ثلثة او اكثر بان يكون للحديث ثلثة اسانيد برواة مختلفة فصاعدا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور وسيتضح تفصيل ذلك الثلثة عزيزا فان زاد على الثلثة فمشهور والاشهر الاول والقليل منها يقتصر على الاكثر اي للغلبة فاذا روى واحد في موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة في موضع آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب السند واحد سواء كان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا فالعزيز ماله سندان متغايرا الرواة ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثة او اربعة في آخر فهو عزيز لا غير والمشهور ماله ثلثة اسانيد او ازيد متغايرة الرواة اعلم ان هذا التقسيم الشافعية واهل الحديث ولا نظير لتخريج هذه الاقسام وتسمية كل باسم وجه الا عند من يرجح بكثرة الرواة لكن ينبغي على هذا ان يسمو كلما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب

وقال عامة الحنفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر احاد ومشهور فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقى الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو ما كان احاد الاصل بان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد واثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله الشيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية مفيد العلم نظرا فالمتواتر عنده مفيد العلم ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانه اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم مجمعا عليه والاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فيهم مجتهد اصلا فضلا عن اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني تحكم فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع ايضا فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته عن ذلك الراوي واصحه مجمعا عليه ومقطوعا وكذا تلقى الائمة بالقبول ليس الا للصحة لا لانه عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا فليس بشيء فان تلقي الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقي اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي في اثبات ما اجمع عليه وان كان اهل الاجماع ظانين فتامل وقد يستدل من قبله ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الايدي الطولى في العلوم والمعارف يفيد القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول انما يدل على ان المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على ان يروي قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم قطعا كيف وقد تلقت الفحول بالقبول صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلعم قطعا بل غاية الامر الظن القوي بالقبول فافهم والاتفاق من الكل على ان جاحده لا يكفر اما عند غير الشيخ ابي بكر فظاهر واما عنده فلان قطعيته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة الخلاف ففيه ان الثمرة انه عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخه جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل يضلل جاحده ويحكم بخطائه ويوجب الخبر المشهور ظنا قويا كانه اليقين الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه اصلا ويسمى هذا الظن علم الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال الخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالا

ما نشأ عن دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة فيقيد به مطلق الكتاب لانه قطعي مثل تلقية المطلق وههنا بحث
قد جد عن لبيانه فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته من الراوي لا قوة ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم فانه جاء
الاصل وهو لا يفيد الا الظن وقبول الجم الغفير انما هو لعدالة الراوي وهي لا تفيد الا ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال
الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذا لم يفد هذا الخبر الا ظنا مثل خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت
وايد بان هذا لا يزاد على السماع من الصحابي انفسه وهو لا يزاد به على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب البدر
وبيعة الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فضائلهم
بحيث صرح والاخبار فيها وان كانت مروية احادا لكن القدر المشترك متواتر واذا كان كذلك فلا احتمال للكذب عمدا اصلا ثم ان تبركة صحبة
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بان يغلطوا ويسندوا الى
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد ثم ان تلقي الائمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقي
بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس الا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة فاذن
رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الائمة اياها موجبة لليقين بالمعنى الاعم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا تواترت منه في
القرن الثاني والثالث اورثت القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شانه وروايته مقطوعة بالمعنى الاعم فالخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاعم
ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالته على الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاعم
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله به فيجوز التقييد في الابتداء
او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب او نسخ بعض افراده به لهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا والنسخ جميع افراد العام راسا بالخبر
المشهور اذ يلزم منه ابطال المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور
في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجه وابطال من وجه وكذا الخبر المشهور برزخ بين المتواتر والاحاد فيوفر عليه شبههما
فيجوز التقييد دون الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان تغيير فهو ابطال له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى
ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم بالصدق لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب توجب للثبوت قوة بينة فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز ابطاله بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلوغ العدد من الصحابي الى حد التواتر انما يوجب ثبوته منه قطعا
ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وشهادته، وان شهادته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم للقرون الثلثة
انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فشو الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان فافهم

وما يلحق لا يجاوز عما اقترناك سابقا كآية الجلد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيدت بعدم الاحصان

مما تلقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ابي بكر الصديق رضي الله عنه اتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية
فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فقال لهم الاعلم الاخير فامر به فحبس ثم

فی هذا التمثیل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنی کما صرح به فی فتح القدیر وقد ثبت ثبوت الرجم عن الصحابة کما نقل عن القردة معجزة للنبی صلی الله علیه وسلم
آله واصحابه وسلم فلیس من الباب فی شیء وکثیر والمشهور فی التمثیل تقیید قوله تعالی حتی تنکح زوجا غیره بحدیث العسیلة وتقییدات الوضوء بخبر المسح علی الخف
والاول صحیح والثانی منظور فیه لما سیجیء ان خبر المسح متواتر المعنی فافهم والاحاد ما لیس احدهما ای ما لیس متواترا ولا مشهورا بل ما نقل فی القرن الاول
والثانی من غیر بلوغ الرواة حد التواتر مسئلة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنیة من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخری غیر البراهمة عبدة
سومنات اسم للصنم کسره السلطان محمود سبکتگین والسمنیة قوم من الهند منکرو النبوة وهو ای قولهم مکابرة صریحة عند العقل ضرورة العلم بالبلاد
النائیة کمکة ومدینة شرفهما الله تعالی والامم الخالیة کالانبیاء السابقین وکاوس وکی قالوا اولا انه ای الاخبار تواترا کاجماع الجمیع علی طعام
واحد وهو ممتنع عادة فیستحیل الاخبار تواترا فلا یفید العلم اذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة یدل علی انهم انکروا وجود التواتر ایضا وقالوا ثانیا یجوز
الکذب علی کل من المخبرین تعمدا او لنسیان او ذهول فکذا یجوز الکذب علی الکل اجماعا لانه ای لان الکل هو ای کل واحد اجتماعا فحکمه حکمه واذ جاز
الکذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم لیودی الی التناقض اذا اخبر جمعان عظیمان بالنقیضین کما اذا اخبر جمع بوجود اسکندر واخری
بعدمه فلو کان یفید العلم لکان موجودا ومعدوما معا فی الواقع وقالوا رابعا لو افاد المتواتر علما لزم تصدیق الیهود والنصاری فیما نقلوه تواترا عن
موسی علیه السلام وعلی نبینا وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا نبی بعدی والثانی باطل قطعا فان هذا النقل کذب وافتراء بلا مریة وقالوا
خامسا لو افاد المتواتر العلم لما کان بینه وبین العلوم الآخر تفاوت وانا نجد التفاوت بینه وبین قولنا الواحد نصف الاثنین وهو دلیل احتمال النقیضین
فی المتواتر فلا یفید العلم والجواب عن شبهاتهم کلها اجمالا انه تشکیک فی الضروری فان کل احد یعلم افادة المتواتر العلم کشبه السوفسطائیة فانها
تشکیکات فی الامور النظریة والبدیهیات شبهات حلها باطل لا یلتفت الیه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصیلا فعن الدلیل الاول وهو قیاسهم علی
امتناع اجتماع الکل علی اکل طعام انه قیاس مع الفارق بین الفرع والاصل لوجود الداعی علی اخبار الکل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
ان یخبر بما یعلم وعدمه ای عدم الداعی ثمة ای المقیس علیه فان الداعی الی الاکل الاشتهاء وقلما یکون اشتهاء الجماعة مطعوما واحدا عادة وعن الدلیل
الثانی وهو جواز الکذب قد یخالف حکم الکل ای المجموع حکم کل ای کل واحد احد فلا اجتماع اثر فی الحکم فلا یوجد عند عدمه واذا کان حکمهما
تجویز الکذب فلا یلزم من جواز الکذب کل جواز کذب الجمیع ثم مثل لافتراق الحکمین بقوله الا تری ان کلا من النقیضین مقدور لامکانه بخلاف الکل
فانه مستحیل غیر مقدور فان قلت لو کان کل النقیضین غیر مقدور لوجب نقیضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت رفع الکل اعم من رفعهما معا بل
هو قد یکون برفع واحد لا بعینه ولا یلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم یلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع وان کان کل ممکنا ولا یلزم من
امکان جمیع افراد شیء امکانه مطلقة فافهم وعن الدلیل الثالث وهو لزوم اجتماع النقیضین عند اخبار الجماعة بخبرین متناقضین ان تواتر النقیضین
محال عادة فلا یلزم التناقض فی الواقع بل علی تقدیر خلاف الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضین وان کان خلاف العادة لکن ممکن
بالذات لا یلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال الامتناع
لا نسلم امکانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة لا تفید العلم باستحالته فتامل والفرض الممکن بالذات لا یلزم منه بالنظر الی ذاته واما بحسب الواقع
فقد یستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان کان فی نفسه ممکنا غیر مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لکن مستحیل فی الواقع
بالعادة فیستلزم فی الواقع المحال الایجاب العادة العلم به فافهم وعن الدلیل الرابع وهو لزوم صدق اخبار الیهود والنصاری الکاذبة
بیقین ان تواترها ممنوعة وان انتداره لیس له سطة بل لم یوجد فی الابتداء مخبرون بعدد التواتر انما هم بعض اشقیائهم اخترعت

اشال هذه الاقاويل و اخبرت شياطينهم الآخرين وهم اخبروا الى ان بلغ علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كلهم طائرين
غير مستيقنين فلم يوجد التواتر ومثل هذا اخبار الشيعة النص الجلي على امامة امير المؤمنين و امام الاشجعين على ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام فان بعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثم اخبروا شياطينهم الآخرين حتى صاروا ينقلونه
فيهم ثم ان الشبهة تتاييد على من لا يشترط العدالة في التواتر واما على الشارط فلا تتجه اصلا فتدبر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت
بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض ان غاية ما لزم من شبهتم التفاوت في الجملة وهو لا يستلزم ان العلوم لا تتفاوت فانه قد يكون لبعض
خفية دون بعض لعدم ملاحظة الاطراف حقها او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض لغيرهما ثم انما التفاوت يستلزم احتمال احدهما النقيض دون الآخر
ولزومه هنا ممنوع بل المتواتر والواحد لنصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء اصلا فالتفاوت ههنا
لا لانس وعدمه لا لكون احدهما جليا والآخر خفيا فتدبر مسئلة الجمهور على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياساتها معها والنزاع معنوي ان اراد الجمهور انه قسم آخر من
الضروري وهو يحصل بالعادة وان اراد وا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى الظاهر فان الاليق بالفقهاء والمتكلمين
مطلق الضرورة وهو اي سبيل الامام حجة الاسلام قريب الى الصواب الا ان الوسط متحقق البتة ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معه وقال الكعبي
و ابو الحسين كلاهما من المعتزلة والامام امام الحرمين من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر وتوقف المرتضى الرافضي والآمدي من الشافعية
لنا على كونه ضروريا ولو فطريا لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
و العلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان
قيل في حواشي ميرزاجان الاعتقاد الحاصل بسماع الخبر يتقوى بتدريج فان الحاصل عند اخبار واحد ظن ضعيف ثم اذا انضم اليه اخبار
واحد آخر يتقوى ذلك الظن ثم وثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبطه لكن البلوغ في اي وقت بلغ حد العلم واليقين
فلعل العلم الحاصل او الحاصل بالذكر والذهن لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البداهة اقول في الجواب اذا اخبر الجم العظيم البالغ حد التواتر
دفعة حصل العلم بغتة فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بان المتواترات
سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتامل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب وذلك ان تجويز الغير بان تقوى الاعتقاد تدريجا وقصور
القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منهما ان لا يعلم كيفية الحصول بل العلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
وان لم يعلم وقت حصوله والفرق بينه بحصول البله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فهم واستدل بانه لو كان العلم الحاصل بالمتواتر
نظريا لم يكن الخلاف فيه بينا باطلا بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات
الجلية اي واضحة المقدمات التي لا تتطرق اليه النفي لصحة مقدماته الدليل بلا ريبة كالحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
عاقل فان قلت غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلاف فيه مكابرة والحسابيات ليس الخلاف فيها مكابرة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
اردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع بل لكاد يكون مصادرة وان اردت انكار القطع فالملازمة ممنوعة فان انكار الحسابيات
ايضا مكابرة بهذا المعنى فتدبر والحق ان غرض المستدل انه لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر جماعة بالغة حد التواتر وكلما هو كذلك فهو حق ولا يخفى

انه تطرق اليها التشغب وليس انكارها مثل انكار القطعيات وليس لتوجد مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار ههنا كانكار
سائر القواطع والتالي باطل فلزم البداهة قطعا ولعل هو مراد المصنف مما قال في الحاشية ان مرادهم انه لو كان نظريا لم يمكن التشكيك في بادي الراي
مثل التشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه ان اراد مثل التشكيك السوفسطائية قبل ملاحظة المقدمات فممنوع وليعد ملاحظتها فتشكيكه مثل التشكيك
في الحسابيات وسائر القواطع النظرية فتامل قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر في المخصوص عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات
وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها متحققة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين زوج والكل اعظم من الجزء فانه يمكن ان الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه
ضروري بالضرورة من غير حاجة الى التامل لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه واذا كان ضروريا فلم يختلف فيه والتالي باطل والجواب
المعارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه والحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان
بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة زائدة عن الشيء فيجوز ان لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانها قد تنسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هذا حاصل بالنظر فنسي او بالبديهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة يقع الشك في انه هل كان مهنا مقدمات نسيت او لم يكن بل حصل ضرورة واما في التصورات
فقد ناقش بعض المتاخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهي
فلا نسلم انه يستلزم الوفاق لجواز انه خفاء فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا
في القضايا الضرورية فتدبر ولا تزل فانه مزلة **مسئلة** للتواتر شروط ينتفي بانتفاء واحد منها فمن زعم نظرية اي نظرية العلم به شرط تقدم
العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم انه بل
يقول ان حدوث العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين تعددا يمتنع التواطؤ على الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا
عادة وفي تعيين هذا العدد خلاف لما ستذكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان احس المخبرون الاولون بمضمون الخبر
فلا تواتر في العقليات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان العقلي لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والا يحتمل الخطا بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في مبلغ تفيد اليقين
فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم عالمين متيقنين لا ظانين
ولا شاكين بالمخبر عنه اذ لا علم الا عن علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا اللزوم عقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين
يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير متيقنين بالخبر ويحتمل
عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من
المخبرين فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا لا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم البعض
منهم فهو لازم من القيود الثلثة السابقة عادة لانها لا يجتمع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط اقول
اريد انا نتعاطا ثانيا وهو الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلثة المذكورة ممنوع فان كون الجماعة عددا

لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهذا ظاهر جدا في نقلة الاستناد الى الحس مغن عنه فانهم اذا اخبروا وانحبروا بانهم حسوا به لزم علمهم قطعا قلت المراد بالاستناد الى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات لا انهم اخبروا بانهما حسوا فلا اغتنا ء قيل فيه حصرا شئ بين اجابات او كانت اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو بلوغ المخبرين عددا يمتنع تواطؤهم على الكذب مغن عن الاخيرين كونهم كذلك في كل طبقة والاستناد الى الحس لانه اذا بلغ عدد المخبرين حدا يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس فان في المعقول لا يمتنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والاجازة الاتفاق لكن اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فيلزم استغناء اشتراط الاخيرين او يقال ان اغناء اشتراط الاول عن الاخيرين باطل فيلزم بطلان اغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم فيحتاج الى الاخير والا لكان الاول مستلزما اياه فعلى الاول ايراد على الجمهور يشمل ايراد ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايراد ابن الحاجب قيل لا يصح هذا الكلام كيفما كان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ في الحد المذكور في طبقة ما من الطبقات واما وجود هذا المبلغ في جميع الطبقات فهو الشرط الثالث ولا شك في عدم لزومه من الاول والمراد بمنع العقل التواطؤ على الكذب منعه لعدد وجود سائر الشرائط يعني ان المراد منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرائط اخرى شئ لا يحتاج الى منع التواطئ الى عدد زائد منه وليس المراد امتناع التواطؤ في الحال حتى يرد عليه ان ذلك يتضمن لسائر الشرائط فهو ملزوم لها وح ظهر ان الاول ليس ملزوم الاخيرين كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم اختلف في اقل العدد المشروط في التواتر فقيل اربعة قياسا على شهود الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرء بالشبهات ولا شك ان غير المتواتر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعة مفيدة للقطع وقيل بل ذلك العدد خمسة قياسا على اللعان فانه خمس شهادات واذا قبل اخبار رجل خمسة مرة وافاد اليقين فاخبار خمسة رجال بالطريق الاولى وقطع القاضي الباقلاني بنفي الاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة اليقين لم يحتج شهود الزنا الى التزكية لان العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تامل يرد عليه رد واتجاه مر ان التزكية في الشهادة امر تعبدي لتحصيل اليقين الا ترى ان سبعين الفا لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية ايضا ولذا لو حصل اليقين لا عن شهود لم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه تلك المرأة وقال لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه رواه البخاري فانقلت غاية ما لزم من دليل عدم افادة الاربعة في الزنا ولا يلزم منه عدم الافادة في صورة اخرى قال وذلك اي دليل القاضي بناء على ما قاله هو ووافقه ابو الحسين من المعتزلة ان كل عدد افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل هذا العدد يفيد العلم لغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان الاربعة مفيد العلم في الواقعة لافاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية وفيه ما فيه فانه باطل بالضرورة كيف والافادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك وربما يأول بان كل عدد افاد علما بواقعة فمثلت هذا العدد في الاحوال العارضة لهم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة لها وعلى هذا لا يكفي في دفع الايراد فانه لما كان مشاهدة الزنا بعيدا في العادة لكونه في الاكثر في مكان خال لم يفد الاربعة ويجوز ان يفيد في غيره مما يسهل المشاهدة فتدبر وتردد القاضي في الخمسة ولم يقطع بانتفائه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة اذا شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ايضا بل يجب ان لا يتحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزكيتهم الا ان يقول القاضي حال كونه فارقا بين الصورتين كل خمسة صادقة قد يفيد العلم بما اخبر فاذا لم يفد العلم في الزنا علم ان فيهم كذوبا اي من شانه ان يكذب لكن غير معلوم بالتعيين لا ان فيهم كذوبا في الاخبار حتى يقال كذب واحد يستلزم كذب الكل لان كلامهم واحد فالتزكية لعلم صدق الباقي وهو النصاب فلم يلزم منه ان اخبار خمسة الصادقة غير مفيدة بل بقي الاحتمال كما كان بخلاف الاربعة

فان التزكية فيهم ليس لمنافاته اذا علم كذب واحد ولم يبق الباقي اربعا فلا يفيد التزكية والتزكية واجبة قطعا فليس الا لان الاربعة غير مفيدة للعلم
قطعا فلا تصح الفرق فتدبر فانه غاية ما يوجه به كلام القاضي لكن يبقى فيه شيء فانه قد مر ان كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع فلو افاد و
الخمسة في واقعة لافاد في الزنا ايضا ومع لا يصح التزكية فاذا لم يفد لم يفد العلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد في واقعة اصلا وكونه من شانه ان يكون
لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعتبر سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا رواه البخاري وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلث
في غسل النجاسات كما بين في موضعه ووجه القياس ان للسبعة تاثيرا في التطهير ولعين اليقين تطهير فتامل فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في
التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اقله اثنا عشر عدد النقباء من بني اسرائيل حيث جعلهم
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام امناء ليعلم ليخبروا من اخبار الجبابرة ولولا خبرهم مفيدا للعلم لما بعثهم لذلك وقيل اقله عشرون قال الله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم من محبة الرسول وايجابه الايمان مفيدا للعلم حتى
وجب قتالهم بالمخالفة عنهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السرايا اربعون وليس الخيرية الا لان خبرهم
مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجانبتهم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلا فتخصيص
الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
سبعين رجلا لميقاته حتى يسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من ورائهم فلولا خبرهم مفيدا للعلم لاختار اكثر ولو كان خبر الاقل مفيدا لاكتفى بهم
وقيل اقله ازيد من ثلثمائة عدد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم ووجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل ما لا يحصيهم
عدد لكثرتهم اذا الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وهذه المذاهب كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها وشبهاتهم واهية لا حاجة الى
التصريح بدفعها والمختار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما عليه ولا متاخرا عنه ولو كان
العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد المشروط متقدما عند من يقول بكسبية العلم به او متاخرا عند من يقول ببداهته وحينئذ على تقدير
البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في المتواتر لكان
شرط العلم في وقت ولم يعلم بعد لا متقدما ولا متاخرا فافهم والفرض لا سبيل اليه اي العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى
بتدريج خفي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج خفي فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر قوي ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين
والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوي فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار بغتة فنادر لا اعتبار به قيل في حواشي ميرزا جان لعل
العدد المخصوص شرط في الواقع للمتواتر عند القائلين بالتعيين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد قيل ولهذا اقول في الجواب ان الكلام
ههنا في التعيين والتحديد للعدد المشروط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم
لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر فلعله لا يصح فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
فان قال انه هب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف باخبار صاحب الشرع كما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم يجد صاحب الشرع
اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد بالعدد لتقليل القوة واطلاع المخبرين كتخاييل الملائكة فان اخبار العدد الاقل
منهم عن اخبار الملائكة يفيد العلم والدخاليل جمع دخلل بمعنى المداخل وفطنة السامعين فانه اذا كان لهم فطنة يحصل العلم باخبار الاقلين

وتعرف الوقائع عقلا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل يتسارع الى التصديق فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التحديد وان كان في نفس الامر محدودا والكيف والاعداد متناهية في القلة الى الاثنين فان افاد هو في واقعة فهو الاقل والا فان افاد ثلثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في معرفة المحدود ولا يتصور فتامل حق التامل فتعرف ان هذا جواب بتغيير الدليل فلا يتجه عليه ان منقوض بما صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور لا الكلام اصلا لمدعى حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فافهم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كيلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله السلام فانه اخبروا به فان لم يشترط الاسلام وجب افادة اخبارهم هذا العلم وهو باطل والجواب منع الاستواء في طبقات المخبرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين لعيسى رجلا قد القي عليه شبه عيسى كما قال الله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا العبد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه ايضا حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا فاين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فاين عيسى فلا تواتر ههنا فلا ايراد ثم ايد عدم اشتراط الاسلام والعدالة بقوله ولو اخبر اهل قسطنطينية بضم القاف والطائين المهملتين بينهما نون ساكنة والاول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها يا ساكنة ثم النون المكسورة ثم يا مشددة بلدة بالروم دار سلطنة وكان سكانها كفارا لم يفتح على وجه اتم وسيفتحها الامام محمد المهدي الموعود وكان اخرى معاوية وبعث سرية فيهم ابو ايوب الانصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول بقتل ملكهم حصل العلم بلا ريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام نعم ذلك اي العدالة والاسلام دخيل في تقليل العدد الموجب للعلم ومولد لعدم التواطؤ على الكذب واما الشرطية فكلا ومن ههنا اي من اجل ان التواتر مفيد للعلم وان كان المخبرون غير عدول قالوا ان التواتر ليس من مباحث علم الاسناد بل التواتر كالمشافهة في افادة العلم ومن ثم كان ثلاثيات البخاري سباعيات لنا لان صحيحه متواتر منه فكان سمعنا من البخاري فلم يزد الا واسطة وحده وهي نفسه فتدبر واعلم ان عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك لا يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم و يدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس وعدد الركعات ومقادير الزكوة واما شبه ذلك انتهى ولتوهم ذلك اشتراط عدم احصار الرواة وعدالتهم وتباين اماكنهم ووجه كلامه بانه لم يأخذ هذه الشروط الا ايذانا بان التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القبيل دفعا للشغب فانه لم ينكره احد ممن يعقل لا اعتدادا واما الاستدلال لورود اخبار النصارى كما ذكره المص فليس له عين ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال هو نفسه ان اخبارهم مرجعها الى الاحاد وليس اوله كآخره فافهم واشترط الشيعة خذلهم الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اي الرواة وهذا بهت فانه اذا كان روى المعصوم فرواية وحده تفيد اليقين ولا حاجة الى التواتر والعاقل منهم لما تفطن ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال هذا النقل تهمة عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون خبر الواحد فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر او الحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانت لا يذهب عليك ان ناقل هذا المذهب ثقات لا يتاتى انكاره وهذا العبد غفر الله له راى في بعض كتبهم وسمع عن بعض من يتبعوا انهم انكروا بعض القرآن لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسوله فالاول مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم والثاني نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الاحاد ونقل في مجمع عن بعض طبقتهم

الذين عندهم ثقات انه ذهب من القران كثير والعياذ بالله لا يعلمها الا المعصوم وسيبينها الامام محمد المهدى الموعود مع انه قد تواتر ان القران هو هذا وما ذكره العاملى فمع كونه لا يفيد الا عدم اشتراط التواتر بعد عدم وجود معصومهم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عند وجوده ومع كونه مبنيا على عدم قبول الاحاد مع ان البعض منهم قبلوا الاحاد ولعل قبولهم اياه لهذا الاشتراط ليس لعدة تماما لاعتراض عليهم فيوجب فسادا عندهم لا عدم صحة النقل عنهم و اشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة فى التواتر لامكان تواطؤ من عداهم من اهل العزة على الكذب لعدم خوفهم وذلك ان تغلب عليهم خوفهم لم يورث احتمال التواطؤ مراضاة لاهل العزة بخلافهم فانهم لا يطلبون مراضاة احد لعدم الخوف واشترط قوم ان لا يحويهم بلد لان اهل بلد واحد منهما يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض واشترط قوم اختلاف النسب والدين والوطن لذلك والكل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اى لليقين لوجود العلم عند اخبار الجماعة بدون ذلك اى بدون كل واحد من الشروط الثلثة المذكورة ومنها اخبار عدد مسئلة كثرت الاخبار المتفقة فى معنى ولو التزاما الكلى ولو كان المعنى التزاميا يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك العادة ولا يحتاج فى ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضرورى لعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوى فى الاصطلاح وذلك كوقائع حاتم فى عطاياه ووقائع امير المؤمنين على كرم الله وجهه فى حروبه ووقائع امير المؤمنين عمر رضى الله عنه عدله وجلادته فى الدين ووقائع ابى ذر رضى الله عنه فى زهده الى غير ذلك من اخبار الصحابة والتابعين بعدهم ونحوهم وكرامات قطب الاقطاب محيى الملة والدين عبد القادر الجيلانى قدس سره العزيز فعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية والكرامة وتغيرها مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يتواتر بخصوصه الا شيئا قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواترة اللفظ ايضا وقيل هذا استدلال وتوقف على مقدمة هى ان الكلى اذا كان كل واحد من افراده جائز العدم انفرادا ومعا كان هذا الكلى ايضا جائز الانتفاء والا يكون جائز العدم لزم جواز المثل الافلاطونية وهى الماهيات الموجودة مجردة من التشخصات وهذه الملازمة لانه اذا جاز وجود الكلى مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا فهو جائز وجود الكلى من غير تشخص وهو المثل واذا تمهد هذا فنقول ههنا كذلك اى فى متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر انفرادا ومعا اما انتفاؤه انفرادا فظاهر لانه قد فرض ان كلا منها احاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاؤها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد منها وجود الآخر لان هذا انما يكون فى المتناقضين ولا تناقض ههنا ثم هذا يجرى فى المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات يوجب انتفاء واحد تحقق الآخر ولك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتناقضين الا ترى انه يجوز لزوم شئ ووجوبه مع تفارق جميع افراده وهكذا نحوها كما بين فى العلوم العقلية وغاية ما يقال فى الجواب ان اى القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدها صدق فقط عقلا حتى يرد ما قلت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما فى التجربيات فان العادة الالهية جرت باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع الظنون الحاصلة باخبارات كثيرة ليعد الذهن عادة لقبول الذهن العلم واليقين الواقع والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان انكار ذلك مكابرة فائدة المتواتر من الاخبار لم يشترطوا عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعى فى حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابى وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده المتواتر لفظا اى لم يوجد المتواتر اللفظى الا فى ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصرى وتعده الهداية فى فتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس فى قلبى فى المسح على الخف شئ ثم فى هذا التأويل ايضا شئ فانه قد تواتر قوله عليه وعلى آله واصحابه وسلم

فيل للاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا مقطوعا عند التهم الكثير منهم من اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم تواتر لا نورث ما تركناه صدقة ولعل تاويل قوله انه مبالغة في القلة وقيل حديث انزل القران على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب مع كونهم عدد الا قطعا وفي تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي تواترت احاديث النظر الى الله تعالى في الاخرة وحديث غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواية كثيرة في الغاية وحديث المسح على الخفين ولم يرو الحصر فيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفاء الراشدين وفضل اصحاب البدر لعمومه متواترة من غير ريبة وحكى الشارح رحمه الله تعالى حديث لن يجتمع امتي على الضلال بمعناه متواتر وكذا احاديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله اعلم بالصواب

فصل في اخبار الآحاد مسئلة الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوما نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن او لا وقيل يفيد خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقييد ابن الحاجب بالزائدة مما لا وجه له فانه لو كان مقصودا ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع فيها وهذا ايضا كما ترى اللهم الا ان يقال التقييد بها لاخراج خبر المعصوم وقيل خبر الواحد العدل يفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرائن او لا وعن الامام احمد هذا الحكم مطرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد عن مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله وقيل لا يطرد هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه تحكم صريح لنا كما اقول لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن والا فنقول ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل الحاصلين من مشاهدة الحمرة والصفرة فالعلم بها انما هو بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا فلم يتجاوز الحاصل احدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الضعف فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض المستدل ان كل واحد منهما لا يفيد العلم فاذا علم ههنا لكن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين ثبتة فافهم ثم لك ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم دائما لا انها تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون هي بنفسه كافية من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق المخبر وقد اخبر هو نفسه حصل العلم بسماع هذا الخبر قطعا فالقات فلا بد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعا لكن لا يلزم ان يدل ظنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعا على صدق المخبر فافهم وقد يقال ان افادة الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادة على طريق الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعد الذهن لقبول اليقين كما يكون في التواتر بعينه فتامل ثم انه لا يرتاب المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق المخبر قطعا مما يوجبه الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادة ههنا ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم ينفع للمجادل فتامل واستدل في المشهور لو افاد خبر الواحد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين

اذ لو افاد لاطرد فالتخصيص بالبعض دون البعض تحكم ولو اطرد لافاد هذان المتناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونيهما وهو التناقض وحينئذ
اندفع ما في الحاشية انه لا يستقيم على غير الطاردين فان لعل اخبار العدلين الخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة
قال في ذلك اي اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقري في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا
لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن فان اللازم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل والحل ان العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض
وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشيء الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما صح
وقوع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا العلم به مطرد والا لزم التحكم لم يصح وقوع اخبار اصلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع
فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع
بل ربما يكون كاذبا وان المخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرتفع هذا الظن واما في العلم فانه يصح ارتفاع الجزم كما في الظن
لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح باخبار احد اذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن منك على حفظ
في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد لانه ح اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطأ وهو خلاف الاجماع فانه لم يخطأ
احد المفتي بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد حتى لو انه قضى القاضي على خلاف اخبار الاحاد برائه لا ينقض قضاؤه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم
لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فلا خطأ في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع فيه بالنظر
خلاف الواقع قطعا وهو الخطأ فحين افادة القطع يلزمه كونه خطأ خلاف الواقع وان الحكم به حكم بما علم قطعا انه خلاف حكم الله فيفسخ لان ماذا بعد
الحق الا الضلال مع انه لا يفسخ اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن يستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير
مستحيل عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع
الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا نقدر اخطانا المخالف ونفسخ القضاء بعينه ثم الدليل في غير المحفوف ونحن معكم
فيه فافهم القائلون بقطعية المحفوف قالوا اخبر ملك بموت ولده واذ قد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوها لقطعنا بصحته فاذن افاد
المحفوف اليقين قلنا العلم الحاصل ثمه بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان واجيب بانه لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجبيه واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في المختصر
اقول لو لم يرتفع هذا الجواز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر والحال انه هو يحتمل الصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا
فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشراف الولد بخصوصه على الموت لعروض غزوة وغيرها ثم وجد
هذه الاحوال من الصراخ وتهتك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة الخجل واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد هذه
الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب والخبر بتعيين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد
بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال
المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها ويلغو الخبر وان كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم
ثبوت مضمونه فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود
تلك القرائن حصل القطع لصدق المخبر ويحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

دليل على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ودونه خرط القتاد ولهذا ينبغي ان تفهم هذا المقام ثم انه ربما يجاب عن دليلهم بان غاية ما لزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا لجواز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جهلا مركبا الا ترى انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه لم يمت وانما تنقيه الحال فزال الجزم بالموت كذا في الحاشية فتامل فيه الطارد دون القطع قالوا يجب العمل اي بخبر الواحد العدل اجماعا ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو نهي عن اتباع ما ليس علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهو ذم على اتباع الظن فيحرم قلنا انه لا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيا عنه بل المتبع هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اي الخبر فيكون العمل بالظن لا انه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به في حيوته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على خلاف النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الاعتبار في العمليات بالدلائل القاطعة الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنونا وقلنا ثالثا كما اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الرأي او افاد العلم لان الرأي مظنون فيحرم اتباعه للكريمتين او يقول الرأي واجب العمل اجماعا فلو لم يفد العلم فلزم اتباع الظن وهو منهي بالكريمتين وقلنا رابعا لا نسلم تحريم العمل بالظن والكريمتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع له مع كونه قادرا على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا وايضا يحتمل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن فان اطلاق العلم عليه شائع وايضا يجوز ان يراد ما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوما وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطابا لنوح عليه الصلوة والسلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسألني ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل لانحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم الا الظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فافهم وتشنيع ابن الصلاح وطائفة من الملقبين باهل الحديث زعموا ان رواية الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ابن الحجاج صاحبي الصحيحين يفيد العلم النظري للاجماع على ان للصحيحين مزية على غيرهما وتلقت الامة بقبولهما والاجماع قطعي وهذا بهت فان من راجع الى وجدانه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روي فيهما اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما علما لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا اي ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء والمحدثين لان انعقاد الاجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على مزيتهما في انفسهما لا يفيد ولان جلالة شانهما وتلقي الامة بكتابيهما لو سلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدر المسلم المتلقى بين الامة ليس الا ان رجال مروياتهما جامعة للشروط التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم وهذا لا يفيد الا الظن واما ان مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لا لان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح الصحيح يعني انها مشتملة على الشروط المعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا الظن القوي هذا هو الحق المتبع ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مروياتهما على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا وان الاصحية من تقارب عدالة الرواة وقوة ضبطهم واذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما الا تحكما والتحكم لا يلتفت اليه فافهم

مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كذب عليه لقوله صلعم سيكذب علي فهذا مروي الى صاحب الاصول ومع هذا
الاستدلال ان هذا الحديث ان صحيحا فيكون صادقا قطعا فلا بد من تحقق مصداقه الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعا والا ليس بصحيح فهو كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم فثبت المدعى على التقديرين وعلى هذا لا يرد
ان الحديث احاد فلا يصح الاستدلال ولو سلم فلا يصح لاثبات القطع والمقصود هذا وبقي فيه نوع مناقشة فانه يحتاج الشق الاول ويقال
لا يدل الا على وقوع الكذب في المستقبل ولا يلزم منه وقوعه الى هذه الغاية اللهم الا ان يستدل بان السين للاستقبال القريب والآن منها
ما يعارض العقل ولا يقبل التاويل وما يخالف العقل كاذب فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد مثل لما
يخالف العقل برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة رواه الشيخان وغيرهما فانه قد بقي الانفس الكثيرة وقال في الحاشية هذا غير مرضي
فانه يقبل التاويل بان المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة بل لا تاويل على هذا فان المشتق لما اتصف بالمبدأ في الحال فالمنفوسة هي المنفوسة
في الحال وقد يقرر الكلام بان ابا العباس الخضر عليه السلام بقي وكان نفسا منفوسة زمان التكلم ولا يذهب عليك ان التخصيص في العام غير عزيز
فليس مما لا يقبل التاويل وربما يناقش بالتزام موت الخضر بل اتخذه البعض مذهبا لهذا الحديث ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى لما وقع في
حديث طويل حدث في خروج الدجال فيخرج اليه رجل مومن فيقول انت الكذاب الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فقيل هو لا محمول على غير الخضر واما الجمهور فعلى ان الخضر هو هذا الرجل المومن وهو الحق فان اولياء الله قاطبة اتفقوا على انه حي وقد لاقاه
الاكثر مثل قطب الاقطاب الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي الله ومثل الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محي الدين
محمد ابن العربي وغيرهما قدس الله اسرارهم وسببه اي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نسيان الراوي
فيحفظ مكان حديث حديثا آخر او غلط فيظن غير الحديث حديثا وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والتشغل بالعبادة بحيث لم يتفرغ لنقد
الحديث وذلك كما حكي عن ثابت ابن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولم يذكر متن الحديث ونظر الى ثابت ابن موسى فقال من كثر صلوته
بالليل حسن وجهه بالنهار واراد به مدح ثابت فظن ثابت انه روى الحديث بالاسناد المذكور فكان ثابت يرويه عن شريك ومن الغلط والنسيان
روايات ابن لهيعة وكان قد احترق كتبه بمصر فذهب حديثه فكان يحدث عن حفظه فيروي المناكير فصار ممن لا يحتج به وقال الامام
احمد بن حنبل سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده او اتباع الهوى فيضع
الاحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قال ابن عدي لما اخذ عبد الكريم الوضاع ليضرب عنقه
قال لقد وضعت فيكم اربعة آلاف حديث احرم فيها واحلل كذا في شرح النخبة كذا في الحاشية ومن اتباع الهوى وضع الرجال الاحاديث
للتقرب الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على مهدي ابن منصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال لا سبق الا في خف او حافر او جناح
فامر له بعشرة آلاف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جناح ولكنه اراد ليتقرب الينا وامر بالحمام فذبح الحمام فقيل ما ذنب الحمام قال من اجله
كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي نخبة الفكر وهي عن بعض الكرامية والمتصوفة وهم الذين اظهروا التصوف
بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون لهم قلوبهم قلوب الملاحدة اباحة الوضع في الترغيب والترهيب ليرغب الرجال

٢٠

في الحسنات ويعملون بها ويرهبون عن السيئات ليجتنبوا عنها واما الصوفية حقا فهم خيار الامة برآء عن مثل هذا التصنع كيف وهم لا يجوزون الافتراء على احد وان كان الموضع موضع ترخص وحل بسبيهم الاخذ بالعزائم وهم في الاكثر يشتغلون بصلاح انفسهم ولا ينصحون غيرهم بنصائح حتى الابعد تهذيبهم انفسهم فكيف يجترؤن على اهلاك انفسهم بالكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه بنصيحة باطلة قبيحة وذلك الوضع كما وقع عن ابي عصمة نوح ابن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة بعنوان ان قرأ سورة كذا فله كذا وروى عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن ابي ابن كعب وهي الاحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال الناس بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القران وضعت هذه الاحاديث حسبة لله تعالى وهو اي هذا الرأي خطاء باطل لان الكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشدها قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار واتفقوا على تحريم رواية الموضوع من الحديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا يبالي بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عني بحديث يرى على البناء للمفعول اي يظن انه كذب فهو احد الكاذبين. مسئلة اذا اخبر بحضرته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق اي صدق الخبر لان الظاهر تقريره ذلك الخبر لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم او ما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او رأى تاخير الانكار الى وقت الحاجة او رأى عدم افادته اي افادة الانكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قيل انه لا قطع بجواز ارتكابه عدم الاخبار لكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فرده المصنف بقوله واما تجويز صغيرة فبعيد جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لا يكاد يصح فان المصنف قد قد بين سابقا عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شانهم عنه قطعا لخلاف العادة كما ان تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد. مسئلة اذا اخبر بحضرة خلق كثير فسكتوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه لان سكوت جماعة عن الكشاف ما يحتمل الكذب عنادهم بعيد غاية البعد وان لم يكن خبر غريب الخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه جماعة وما مال الهم على السكوت من مواقع الانكار بل نظيره بعد ان الجمال ان سكوتهم بصدق الخبر عندهم فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا التواتر سكوتي مثاله ما قال امير المؤمنين عمر حين بايع امير المؤمنين الصديق الاكبر قد قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اتباعهم لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه شيء من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بانه قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور. مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا دل على الصدق اي صدق ذلك الخبر قطعا عند الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي هاشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال والا اي وان لم يدل على الصدق قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سند الاجماع والاخر ان لا يكون سندا والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول ومع توجيه الملازمة انه لو احتمل الخطاء لاحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع على خطاء ومنعه اي القطع غير مسلم لانه اي الاجماع يفيد القطع بحقية الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق اسماع بل يجوز ان لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقا واعلم انه كان منعهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس شيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابق لنفس الامر قطعا والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فاذن كونه قولا له قطعي وان استدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذبا وضلالة في نفس الامر فالحكم وخبريتها للحكم كلاهما اجماعيان مقطوع بهما.

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فيكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ظن السماع لابد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعا عليه وهو قطعي وكذا لا يرد عليه انه ح يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحا فتدبر مسئلة قيل من المقطوع خبر العلماء اي الخبر الذي رواه احد بحضرت العلماء ما بين محتج به وما ول له اي احتج البعض به واول الاخرون لانه اجماع على القبول لان الاحتجاج قبول له وكذا التاويل والا لانكروه وهو ضعيف لان التاويل يجوز ان يكون على التنزل مسئلة بعض الزيدية قالوا بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وليس بشيء لان عدم تاثير الدواعي في ابطال الباطل لا يفيد ظن صحة فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشيء مقطوعا مع توفر الدواعي على ابطال ذلك الشيء ولا يبطل كعقائد المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي اليه اي اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي الى نقله لو كان وفي سبب العلم شاركه خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين نقطع بكذبه وحاصل المسئلة انه اذا انفرد بخبر لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يروه من ذلك الخلق احد اصلا او رده واحد ولم يروه من سواه نقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل او الاكثر في العلم بهذا فان قلت يلزم كذب الصحابي والعياذ بالله لان كذب الخبر يستلزم كذب المخبر قلت لزوم هذا الامر الفظيع انما وقع من الصحابة الاخيار بهذا النمط وهو ممنوع وعليك بالاستقراء واجاب المص بانه يحمل على السهو والنسيان او الغلط وبالجملة على العذر الصحيح ان كان والا فيلزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي مظنون معتبر ما لم يوجد دليل العدم والحق اسقاط قوله الاخير من البين والاكتفاء بالحمل على السهو وشبهه فان عدالة الاكثرين قطعية كيف وقد شهد الله تعالى بعدالة اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافا للشيعة الشنيعة زاعمين النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اتاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرت جم غفير ازيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا امير المؤمنين ابا بكر الصديق الاكبر فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف ساغ لهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد اجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو اهم بل عند هؤلاء الحمقاء كتمان ما هو جزء الايمان وهذا يؤدي الى امور فظيعة شنيعة فاذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لكنهم كتموا وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل لا انهم قالوا ان انكاره عن تسليم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخلافة زمانا كان تقية وكذا بالعرض وان اثبتوا بالعصمة فمن اين يثبتون العصمة لان القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على اصلهم الكاسد فلم يبق في ايديهم الا الدعاوي ولا حماقة اشد من هذا وهم كالسوفسطائية بل اشد منهم في انكار الضروريات واشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون لنا العادة قاضية به اي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما يحيله العادة قطعا كما لو انفرد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به نقطع بكذب المخبر المتفرد ولا سيما اذا لم يخبر احد من المشاهدين بل اخبروا خلافه ثم حدث بعدهم كالخبر الذي ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة ضرورة الروافض قالوا لعل سكوتهم لحوامل حملتهم على كتمانهم انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن كونه كذبا الا ترى لم ينقل النصارى كلام عيسى على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم يتهمونها

فيضلونا الى عبد الله انا في الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مبارکا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل انشقاق القمر احاد عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان وتسبيح الحصى والطعام عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تخويفا وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤا باناء فيه ماء قليل في اناء فادخل يده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل رواه البخاري وحنين الجذع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تان انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري وسعي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وتشهد ان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو بشاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهد ها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما قال ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وتسليم الحجر والعزالية عن جابر ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال ان بمكة حجرا كان يسلم على ليالي بعثت واني لاعرفه وكثير من الفروع مختلفة ككون الاذان مثنى مثنى وغير ذلك احاد ا متعلق بنقل يعني نقل هذه الامور احاد ا مع سكوت الباقين ولا القطع بالكذب والجواب ان تمول حال للكل الاقامة والاذان في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا انتفت عادة ولمسئلة في ما اذا استوامدة العمر ثم ان الحامل الذي ذكره خبر الامامة الخوف من الخلفاء الثلثة وباقي العشرة فانظر الى سفاهتهم كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال بعدد رين وكيف استمر هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقرون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيتهم كلهم كانوا اشجع وان مثل العمار والمقداد وابي ذر ايضا كانوا من انصاره وكان ابو ذر داقبيلة ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى اظهر الاسلام بين اعينهم واذا كانت هو خائفا مع وجود الناصرين فاين الاشجعية بل هذا الخوف مناف الشجاعة وتثبت الاشجعية الخلفاء الثلثة وبهادتهم فقد بان لك يا قوم انه ان مذهب الشيعة الشنيعة لا اختيار والاسفيه انتهى حد البلادة ومفض الى امور مستشنعة واما كلام عيسى ابن مريم والمعجزات المذكورة فلو كثر مشاهد وها التواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترهما السبكي ولا بعد فيه بل الانشقاق منصوص القرآن فاكتفوا في النقل به فان قلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعيد عن السياق فانه قال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واحتمال معنى آخر لا يفر والا امي وان لم يكثر مشاهد وها فغير محل النزاع فانه مما ليس الفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل قال اكثر العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس نيام ولم يكن شاهدها من الصحابة الا واحد او اثنان من الكفرة جماعة قليلة يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شئ على ان القرآن مغن عن سائر المعجزات فليس هناك على نقل المعجزات الاخر دواعي فليس من الباب في شئ قيل في حواشي ميرزا جان التحقيق ان اعجازه لكمال

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر
والا اقل من انهم قلوا غاية القلة فكون القرآن مستمراً لا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولابد
من نقل معجز يعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواتراً ونقل انه لم يعارض مع جد المخالفين
في ذلك تواتراً وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فنقله على هذا الوجه يكون مغنياً اقول في الجواب

البلاغة صفة لازمة له فما دام موجوداً معجز وفي ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر قد زال لا ريب فيه وفيه نظر
ظاهر فان الشاك انما تشكك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات
الاخر التي اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضاً بان
نقل كل معجزة سوى القرآن والكان آحاداً لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فنقله كفاية
عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقاً والمسئلة كانت مفروضة فيما تكثر
مشاهدوها وتتوفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر يتضح في المسئلة
الآتية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد
ورواه لبسرة ايضاً بلفظ اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضاً بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس
بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رحمه والدارقطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب
الانصاري وزيد ابن خالد وابو هريرة وامير المؤمنين عمر رضه على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فالقائلون
بما يصنع الحنيفة في حكم بعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم يصح فان في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو ضعيف
كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث لبسرة مع كونه مضعفاً ايضاً عند
بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن لبسرة ولم يلاق عروة لبسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
والترمذي وقال احسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره
في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك ويؤيد قولنا بعدم الانتقاض ما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان
وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب دون اشتهار
او تلقي الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجة فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
لا تنالي في الرجم وتبالي في اراقة صاع من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضاً عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما عم
به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة عند عامة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر خلافاً للاكثر من الشافعية
والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر مثلاً بعدم علمهم
بذلك الخبر وبعدم العمل به وهو معلوم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يؤدي الى بطلان الصلوة قبل الشهرة ۱۱

الا ان يدعى وجوب الشهرة من حين نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد رواية واحد من اصحاب القرن الاول
يقبل وان كان فيما يعم البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتمل على حكم ما يتكرر البلوى به لو قبل من غير شهرة لادى الى بطلان صلوة الاكثر
ولا بد من الشهرة في سنده وان رواه واحد واشتهر روايته وليس المقصود منه وجوب التواتر في شانه حتى يثبت الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر
الى الاكثر ولو من واحد التلقي به وما في شرح المختصر من ان ابطال الصلوة يكون في من بلغه خاصة دون من لم يبلغه ومع لا يلزم بطلان صلوة الاكثر
فاقول ممنوع بما تقرر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق الجميع اتفاقا فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة
من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تم الملازمة وهذا غير واف فان عدم العمل به لدليل لم يعلم من قبيل الخطاء وهو معفو الا ترى ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يامر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجه الى الكعبة الشريفة زادها الله شرفا وقبل الوصول اليهم
بالقضاء فهذا القضاء المعفو الغير الموجب لبقاء الذمة غير معلوم البطلان فافهم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر
الشاذ المروي من واحد او اثنين فيما يعم به البلوى مردود معنى ان فيما لا يعمله الجماعة ويعملون بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان
الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية
في الصلوة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلافه وكذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم
ومن التابعين ان شانهم اجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد فان الصحابة
كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلو كان قنت جهرا والمقتدون يامنون كما هو مذهب الشافعي لما استتر
وجرى العمل فيما بينهم وكذا احاديث القنوت عند الحادثة بالكلية فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة
مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التسبيح فيما اظن فان المعاندين من الصحابة وسائر السلف الصالحين من التابعين وغيرهم ان جل همتهم
كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة المغفرة بل اعلى لكونها عملا قليلا
مؤثرا تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيما عرفت من هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشائخ على بطلانه
بما اشار اليه المصنف بصيغة التمريض وقال واستدل العادة تقتضي في مثله بالالقاء الى الكثير لحاجتهم الى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم تخصيصهم
بالقصود عنه ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الاخرين واما القاء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم الخبر العام فكلا وهذا الرد ليس بشئ فان الالقاء الى الاكثر ليس المراد منه القاءه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك
وسلم بل ما هو اعم منه ومن القاء السامع والمقصود ان العادة تقتضي بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم
لعلموا البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج
وهو المراد بالرد فقد تم الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتمسكت الشافعية وغيرهم قالوا وان قبلت الامة في تفاصيل الصلوة فيكون
القبول مجمعا عليه قلنا انما كانت تلك التفاصيل التي رويت فيها الاخبار من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بما روي
ابو هريرة اذا استيقظ احدكم في المنام فلا يغمس يده في الاناء رواه الشيخان فانه وقع فيها ابتلاء به يخالف فعلهم فانه كما قالت ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله عنها فما نصنع بالمهراس ورفعهما في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منه كما رواه ابن عمر مع ان
روي عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه فهو الخبر من الفلما ابتلى به الامة وعملت خلافه فلا نزاع فان النزاع

انما هو في الواجبات وقد عرفت انه في السنن والمندوبات ايضاً نزاعاً اذا كانت مما تخفى عليهم وعملوا بخلافها اما اذا كانت من الاركان الاجماعية
فبقاطع اي فقد ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر او من الاركان الخلافية كخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فان اشتهر الخبر الوارد في الاركان الخلافية او تلقى بالقبول بين الائمة فقلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروي فيه اما مشهور يتلقى بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فيكون الفاتحة فرضاً او ليس مشهوراً ولا متلقى فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يقال بالاحتياط
كما روي عن الامام محمد في قرأة الفاتحة خلف الامام والا اي وانلم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففيه النزاع فنحن لا نقبله وكذا المقدمات الصلوتية الا كانت بقاطع اجماع وغيره
يقبل وكذا ان اشتهر او تلقى بالقبول والا ففيه النزاع فقد يرد الجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفاصيل الصلوة مسلم لكن
قبولهم فيما عمت البلوى مخالفاً لعمل الاكثر ممنوع واما الفاتحة فكان الامة يقرؤ بها في الصلوة والحديث ان ما بين ان فعلهم لقطع امتثالاً للوجوب
الشرع فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين انما قبلت فيما
امكن الغسل قبل الغمس بان يكون اناء صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس ونحوه اعم المؤمنين انما كان لما فهم ابو هريرة من
العموم وهكذا وامّا فيما وقع مخالفاً لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرها
ومن ههنا ظهر جواب ما اورد في المحصول انكم قبلتم حديث وجوب الوتر فان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان للاجل
الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وعمت به فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح اصول الامام فخر الاسلام فان المسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقته لبعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعادة ومن العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا اثانياً قبلتموه في الفصد والقهقهة قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والدارقطني وقال رواه عمر ابن عبد العزيز عن تميم الداري
ولم يره ولا يضر فان غايته الانقطاع والمنقطعة حجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس هما من محل النزاع وليس مما يتكرر ويعم حتى يشتد الحاجة فان الرجل قلما يفتصد الا عند عروض المرض والقهقهة
في الصلوة لا يكاد يوجد الا نادراً ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في القهقهة صحيح واما في الفصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
الفصد بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيراً ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به عند
المرض فلا يشتد الحاجة على انه ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه يخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل
فالانتقاض به ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا ثالثاً تقبل فيه اي فيما عم البلوى
القياس والحال انه دونه فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه اولى قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عم به البلوى بل القياس
وجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما يعم به البلوى الا اذا اشتهر او لم يخالف عملهم وقد يقال في تقريره كلامهم عموم البلوى يقتضي عادة سبق
معرفة حكمه على القياس فاذا لم يعلم بمقتضى القياس علم ان الحكم فيه ليس بما افاده القياس فلا يفيد القياس الظن فيه اصلاً اقول لا نسلم
قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد ظهور الرأي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفة الحكم قبل الكشف وبالاباحة الاصلية وباطلاع اهل الابتلاء الذين هم قبلوا لقائل غير لازم كما قال عليه وعلى آله السلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخاري
واما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته لبعد العلم به فيما عم به البلوى فالم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم مسئلة التعبد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اي بمقتضاه جائز عقلا والعقل يجوزه خلافا للجبائي من المعتزلة لنا كما اقول انه اي التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد غلبة الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكلما هو كذلك فهو جائز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة قالوا
الجبائي ومن تابعه قالوا اولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه اي كذب المخبر انه من رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب ان كان محللا في الواقع حراما يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان كان الخبر اخبار اثنين بالنقيضين عند تساوي المخبرين او المراد انه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معا فانه
عند كذب المخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر وان وجب التعبد يصير حلالا ايضا وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم ما الزمتم وهذا انما يرد عليهم لو قالوا بجواز التعبد باخبارهم عقلا والحل انه ان قلنا باصابة كل مجتهد كما هو راي البعض فالحق متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحريم الحلال والحل
على تقدير اتحاده اي اتحاد الحق كما هو المختار فالمخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا حكم لشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانيا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ونقل القرآن
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا فان المقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضا مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
بطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعا خلافا للروافض
وطائفة مما لا يعتد بهم ثم الجمهور على انه اي وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن سريج كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضا لنا اولا كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعا يجب العمل به قطعا فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مظنونا فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضا هذا ما يقتضيه ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزومة كونه
حكم الله والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنونا فيجب العمل به قطعا لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعا كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية ملزوم وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن
كظاهر الكتاب قلت الفرق تحكم فان مظنونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فهذه المظنونية
ان اوجب هناك لوجب ههنا ايضا وهذا ظاهر جدا فافهم فان قيل لعل الملزوم لوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولا

لا اعم من ان يكون مقطوعا او مظنونا قلت العلم به ليس بشرط في ثبوت الحكم في الذمة ووجوب العمل به بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فان
من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا والتمكن في خبر الواحد ايضا حاصل اذ يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشافهة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت
الحكم من الله تعالى فافهم فانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة قطعا وجوب العمل بخبر العدل وليس فيها استدلال لعمل البعض حتى يرد انه
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين علي وفي افراده كرم الله وجهه قطع لما سولت به النفس الكاذبة الرافضة خذلهم الله تعالى هذا دليل ما تواتر عنهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع احادي فاثبات المطلوب به دور من الاحتجاج والعمل به اي بخبر الواحد لا انه اتفق فتواهم بمضمون الخبر حتى يرد انه
لا يرد ان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر في الوقائع التي لا تحصى وهذا يفيد العلم بان عملهم لكونه خبر عدل في علي به
اندفع انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار للاحتفاف بالقرائن ولا يثبت الكلية من غير نكير من واحد وذلك يوجب العلم عادة لا اتفاقهم كالقول
الصريح الموجب للعلم بما في التجربيات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل لبعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجهما والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التقرير وعمل فذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى
الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حقا في مال ابن ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد
محمد ابن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رضه كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا يظهر من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف الجزية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدرر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي وابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية
فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل ذلك الامير الفاروق بخبر حمل بن النابغة
المفتوحين ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احداهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغرة عبد او امة وان يقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاصفى وعمل ذلك
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يأبى عنه فان الدية وجبت بعد
موت الزوج وهو وقت بطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اورث امرأة اشيم من دية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام
ثلاث عشرة وفي الخنصر بستة حتى وجد كتابا عند آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من
الابل عدد فيه حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة بنت

مصغرا في ان عدة الوفاة في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داؤد والنسائي وابن ماجة والحاكم وصحح عن الفريعة بنت مالك ابن سنان وهي
اخت ابي سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد لها
ابقوا حتى اذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك لي منزلا
يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني او امر بي فدعيت
فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر
وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الي فسألني عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الاسرار الالهية انما نسبت
هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والله اعلم بحاله وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربوا في النقد عند التفاضل راجعا عما كان عليه من انه
لا ربوا في النقد وان كان احد العوضين متفاضلا مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم الربوا في النسيئة كما في صحيح مسلم وغيره وذلك مما لا يعد الا بالتطويل
وربما يجاب قد اشتهر فيما بينهم التمسك باخبار الاحاد والافتاء بها واعترض بانه انكر الخليفة الاعظم صديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على المغيرة
ابن شعبة حتى رواه ابن مسلمة كما تقدم وانكر امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري اخرج
روى الشيخان والامام مالك وابو داؤد عن ابي سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسى فزعا فقال ما
افزعك قال امرني عمر ان اتيه فاتيته فاستاذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تاتينا فقلت اني اتيت فسلمت على بابك ثلثا
فلم يردوا علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لتاتيني على هذا بالبينة فقالوا
لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكر امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر او على ان لا مهر لها روى ابو داؤد عن ابن مسعود قال في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا ولها الصداق كاملا وعليها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات اخرى قال البيهقي كلها اسانيد صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
ليس فيه انكار امير المؤمنين على تقدير روى من مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الانكار لجواز انه عدم اطلاعه
على الحديث وانكار ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها خبر عبد الله ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وقد تقدم التخريج و
كان امير المؤمنين علي يحلف غير ابي بكر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه ومن انكر
الحافظ المنذري وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما توقفوا عند الريبة في صدق الراوي او حفظه الا لان الخبر من الاحاد
الا ترى انهم عملوا بعد الانضمام اي بعد انضمام راو آخر والحال انه من الاحاد بعد الانضمام ولنا ثانيا انه تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
يرسل الاحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينتظر الى التواتر قط فلولا الاحاد حجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلا فان قلت
لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني اذا افاد خبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ ابن جبل وقد قال له انك تاتي قوما من اهل
الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذا بالدعوة اليها ولا لان دعوة الكفار اليه امر حتم او سنة ولانه يحتمل ان يؤمنوا فيثاب
ثوابا عظيما فافهم قيل النزاع ههنا في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كانوا مقلدين اي يجوز ان يكونوا مقلدين فلا التقريب وقد يجاب عنه

سلمنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن هذا المطلوب لانهم انما كلفوا بما اخبر المبلغ لانه بلغه قول المعصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء
فان الطاعة فرض على كل احد انما الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكتفى لعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يفيد ههنا وهذا كلام متين الا
انه لا يدفع المجادل فان له ان يقول لعل ارسال الاحاد للافتاء بامرهم للمقلدين لا للرواية الاخبار ولذا بعث فقهاء ولا العوام اقول معلوم بالتواتر
انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في تبليغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين ما كان يفتقر الى عدد التواتر بل يكتفي بالاحاد فالمبعوث اليهم كما كانوا
مقلدين كذلك كانوا مجتهدين ايضا وهم كانوا مكلفين مثل العامة فلو لم يكن مبعوثا اليهم لزم تاخير التبليغ عنهم وبطلانه واضح جدا ولنا ثانيا قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى قوله لعلهم يحذرون يعني فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فان التحذر انما يكون من الواجب والكريمة دلت على التحذر فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه تشتمل الواحد والجماعة ويمكن ان يقرر ان الكريمة دلت على ان
تعذر الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولو لم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة ليحصل العلم
بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجيب بانه خلاف الظاهر فان الكريمة يدل على الانذار الذي يحصل الحذر فلا ينتظر الى عدد
التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى للعامة لا رواية الحديث للمجتهد وهو في غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية
فظاهر اي فقوله تعالى المذكور ظاهر وهو كظنية لا يكفي ههنا لكون المسئلة اصولية وقد يدفع الاستبعاد بان التخصيص بالفتوى تحكم بل المراد
الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث والعام قاطع فلا ظنية بل ليس ههنا عموم فان الطائفة مطلق وهو من الخاص
والخاص مقطوع اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الاعم في الاصول كما هو الظاهر فافهم واستقم وقد يدفع الاستبعاد ثانيا بالاجماع
على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكريمة احدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث
من الشرع فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يضر انه يكفي ان يقال الخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلغو التمسك بالكريمة وهو
هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا لجريانه في الفروع بان يقال
وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها قطعيات فلا يكفي هذا الدليل الاجمالي ههنا بل لا بد من دليل قاطع
في كل مسئلة مسئلة ولا يظهر لاتباع الكلام على عدم اعتبار الظن وجه اللهم الا ان يقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والا فاد في الفروع
المظنونة ايضا فلا يكتفي به من لشترط القطع في الاصول كما اقول على ان الخصم يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظني
الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فافهم ولمطلع الاسرار الالهية
قدس سره تحقيق بديع هو ان الدليل الاجمالي عند الانضمام الى التفصيلي ان افاد القطع يجب اعتباره كيف لا والا يلزم هدر العلم الموجود
وههنا يفيد لان مقتضى الكريمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد اوجب العمل بهذا الظن الحاصل من قطعي المتن قطعا لزم وجوب
العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع لوجوب العمل فلا شناعة في الالتزام اذ العمل بها واجب قطعا وان اريد القطعية
بنفس الفروع فلا يفيده هذا الاجماع واما ههنا فالمطلوب هو وجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع الشبهتان على ان ما اورد المصنف يدفع بشبه ما مر
من ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو لكونه حكم الله تعالى ظنا وهذا حاصل في ظنية المتن فايجاب العمل باحد الظنين دون الآخر تحكم
ثم بقي ههنا كلام هو انه هب ان دلت الكريمة على وجوب الانذار الموجب على المنذر لكن من اين ان العمل بهذا الوجوب والعلم به فمن شرط القطع

في الاصل يحكم بانه لابد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع فان الاجماع انما دل على وجوب العمل لوجوب الاتباع لا العلم بحجية
يلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل بظاهر الكتاب للمجتهد فافهم فانه دقيق كانه لم يعرف وينكره واستدل
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بناء على مفهوم المخالفة فلا يستطيع ان يحتج
المنكر اياه ان يستدل بهاد الغير لو سلم فهو ظاهر ظني ظنا ضعيفا فلا يصلح حجة فيما المقصد فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه واعترض
الغير بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يجئ فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجيب بان ثبوت المفهوم
لئلا ينتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل كلي لتعقد الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام
وسقوط حائط فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقد مر
من قبل فلا ينتهض حجة من لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا ممنوع بل هذا العمل اولى عقلا نعم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب الصوم بالشك في رؤية هلال رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما ادعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولا شك فيه واما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك فالاجدى منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب سمعا واستدل
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت الوقائع اكثرها عن الاحكام لان القرآن والمتواتر من السنة لا يفيان بجميع الوقائع بل لا يفيان الا بالقليل
والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع اذ هو الدليل فيتوقف او يعمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما تقدم والاظهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تخل الوقائع على ان في تشريع الاجماع والقياس
الوفاء بالاكثر فلا خلو الا في اقل القليل وفي كونهما وافيين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلانه لابد له من الاصل
المقيس عليه وهو لا يكون الا من القرآن او المتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتامل وقد يمنع بطلان التالي عقلا فان استحالة
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة تظهر بالمثبت بالحسن والقبح العقليين في الافعال فانما يستلزمان تعلق
الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشائخنا قال الروافض ومن وافقهم قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه ابطال الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه ابطال الظن فالتمسك العام قطعي حقا
قالت هذا النقض والزام لهم بناء على ان العام ظني عندهم فهاتان الآيتان مظنونتان فيحرم العمل فلا يصلح الحجية وقد يقرر بانه لو صح العمل
بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفي العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
به عند لزوم المحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم وتدبره وتذكر ما تقدم من الحل وقالوا
ثانيا توقف عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم في خبر ذي اليدين بالقصر والنسيان حتى اخبره غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا الخبر
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وذرياته وبارك وسلم سواء في افادة الظن عن محمد ابن سيرين قدس الله سره العزيز عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلوتي العشاء قد سماها ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان الناس من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فربما سألوه ثم سلم فيقال نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل تحريم التكلم في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الدهلوي واما قوله لم انس ولم تقصر فمعناه لم انس في ظني ولا كذب فيه ولو سهوا كذا قال الامام النووي على ما نقل عنه والله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانيا انما توقف للريبة لان الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبب العلم مظنة الكذب كما تقدم لا لانه خبر الواحد كيف وقد عمل صلى الله عليه وسلم بخبر الاحاد فتدبر **مسئلة** عند الجمهور خبر الواحد العدل مقبول في الحدود وهو قول الامام ابي يوسف رحمة الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرخي الشيخ ابي الحسن من الحنفية والبصري من المعتزلة واكثر الحنفية على ما في التحرير لنا الراوي عدل جازم روى في حكم عملي فيقبل روايته كغيره اي كما يقبل في غير الحدود من العمليات ولعلك تقول الخصم لا يسلم القبول في كل عملي بل فيما اذا لم يمنع مانع وههنا الشبهة مانعة عنده والمقصود واضح فان خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى فيجب العمل به وهذا واضح وانما الاهم كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا اولا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله العزيز العلام ادرؤا الحدود بالشبهات رواه الامام ابو حنيفة وشارك في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في الحدود قلنا المراد درء الحد بالشبهة قبل اللزوم والمعنى درء الحد باحداث الشبهات في ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة في الحد اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم الموجب الذمة فانما خبر بانه كما في اسامة وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية ان تم وقلنا ثانيا دليلكم منقوض بالشهادات لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب والجواب عنه ان امر الشهادات على خلاف القياس فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظني ايضا فلا يصلح اثباته للحدود وربما تخلص عن النقضين بان التعبد بالشهادات بالنص القطعي فيخص من نظائر الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لانتفاء الاحتمال الناشي عن دليل وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم وقد يدفع هذا الجواب بان العموم الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وهذا انما يتم او كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق واثباته خرط القتاد وقلنا ثالثا انه منقوض بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطمانينة والشبهة بعدها غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل فافهم **تقسيم** للحنفية محل الخبر مطلقا من تقييد كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات او لا كالعبادات والمعاملات وهو اي خبر الواحد العدل مقبول فيهما اي العقوبات والعبادات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فان حكمها الوجوب وهو عبادة كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة الماء بل يعمل بالتحري فان وقع التحري على الطهورية فذا وان اخبر الفاسق بالنجاسة وضم التيمم احب وان وقع على النجاسة يتيمم واراقة الماء قبله احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض او ليس فيه الزام اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فما فيه الزام محض كالبيوع عند تجاحدهما ونحوها كدعاوي اخرى يشترط مع شرائط الرواية الولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ولفظ الشهادة والعدد كون المخبر من الرجلين اثنين او المرأتين مع رجل واحد عند الامكان فالعدد والذكورة شرط في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر الرجل عندها فسقطت وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادات

على الكافر اذ قلما يشاهد المسلم معاملة الكفار ففيه ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا
ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه
غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب بصدق المخبر فاذا جاءت جارية واخبرت ان سيدها ارسل نفسي اليك هدية يقبل قولها
ويحل وطيها دفعا للحرج فانه لو اشترط العدالة لاختل امر المعاش فانه قلما يجد الانسان عدلا يعامل معه او يبعثه بشهود مع الهدايا كيف وكان عليه
وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والحر والعبد وقد صح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبدا
نصرانيا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان هذا الخبر سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمهما شيء من الدعوى فالوكيل ونحوهما
والرسول من العاقل والتاجر كما قبل يقبل قوله ولو فاسقا او عبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فقولهما قوله وشرط الامام في المخبر
الفضولي احد شطري الشهادة العدد او العدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد
فاسق لنفذ تصرفه خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت
بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فتامل والاظهر قولهما وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار واحد فاسق او كافر فيه خلاف
فقيل يشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان لم يات بها باخبار فاسق وبه قال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط
في اخبار الرسول شيء وهو منقوض بالرواية فان راوي الحديث ايضا رسول الرسول والحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل لعينه لا اخبار شيء
بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا والحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لمكان الحرج العظيم فان حصول
العدل ههنا قلما تيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ولحق
بالبهائم فافهم مقدمة في شرائط الرواية فمنها العقل والتمييز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السن الذي يحصل التمييز فقيل
خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود بن الربيع كان حين المجة ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السنين مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير
ليس فان العقل القوي قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقديره قدر سنه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل
التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا للتحمل بحديث لكن في الغالب لا يكون
على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما نقل محمود بن الربيع سنة خمس او اربع
وحفظ الامام الشافعي الموطأ وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل بن عبد الله التستري لبعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات
لا ينبني عليه الامر في الغالب نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء كمال
العقل وهو ايضا مختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر سنه فادير سببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال وهو اي
البلوغ سالما عن العته والجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين ولقبولهم عبد الله

ابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان ابن بشير وانس ابن مالك روايا تهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فعلم ان البلوغ ليس شرطا
عند التحمل وانما الاشتراط عند الاداء فيجيء وجه ما اعلم ان عبد الله ابن عباس ولد بثلث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره حين وفاته صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشر سنة كذا في الاستيعاب وقال ابن عبد البر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرأت المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام
حجة الوداع فح لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة بسنتين في المشهور وقيل في
الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذا النعمان
ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر
في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه وعبد الله ابن الزبير ولدا في ثنتين من الهجرة وروى الطبري انه
قال ابن الزبير نعمان ابن بشير اسن مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روي عن انس
انه شهد بدرا فانما كان شهوده للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادمه رضي الله عنه فقد بان لك ان لا نجح
في الاستدلال ان يقال لانهم مسموعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان
فلو لم يقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يتعرض له المصنف قال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال التبرك والاعتياد
بالرواية وهما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول روايته واداؤه لكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق يقبل والا لا
قال في التحرير لابطاله المتمسك في هذا الباب بالصحابة ولم يرجعوا الى المراهق فهو غير مقبول اقول غاية ما لزم منه فقدان دليل
ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه فالاحرى
ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه في ابطاله تهمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم
الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل الاولى ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قبا قبلوا قول انس ابن مالك
وابن عمر رضي الله عنهما فذلك نصير الى القبلتين فاجاب بقوله ما علمنا اهل قبا على انس وابن عمر بسن البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم قدم
الشريف ابن عشر وكان تحويل القبلة بعد ستة عشر شهرا او سبعة عشر في صحيح البخاري فكيف يكون بالغا واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال
الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحويل
القبلة والعجب من هذا ما قيل ان الصحيح ان المخبر انس وابن عمر رضي الله عنهما وكل بالغ والسن من ابن عمر وقبلا قوله فانه قد بان لك ان الامر
بالعكس فالحق في الجواب ان انسا وابن عمر لم يرويا ان المخبر هما فانه في رواية انس فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلوة الفجر وفي
رواية ابن عمر بينا الناس بقبا في صلوة الصبح اذ جاءهم آت الى الآخر فقيل هو عباد ابن بشر في التيسير قال الحافظ العسقلاني انه اخرج
رواه ابن خيثمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيدا يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة
ونهيك كالكريم والذي يظهر ان هذا العبد انه المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قبا والله اعلم ثم لو سلم ان المخبر اياهم انس وابن عمر فغاية

ما لزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة فان تثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم ممنوع بل قال لهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبرا فافهم ومنها الاداء اي حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر اجماعا ولانه يكفي للتحمل التمييز وهو لعينها العقل وعقل الكافر غير مؤوف واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو اي الفاسق بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة والبدعة المتضمنة كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر بها حتم كالكفر عند الجماعة المكفرة اي عند من يكفر بها كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيرهم اي عند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم وسبي ذراريهم وفيها اي في البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدي من الشافعية ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدعي اذا كان منتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضا واما في السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعى الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داعي على التقول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى كلماته الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا تقبل رواياتهم كما يدل عليه قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا تقبل رواياتهم في امر دينهم اصلا كما روي عن محمد ابن سيرين ان السنن دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة ان كان داعيا للناس الى بدعة لا تقبل والا تقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد ابن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وحريز ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه اما محال واما مناف للعدالة لانه مخذور دينه في زعمه وايضا تنافيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم ومحمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسئلة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم العجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان ما قال انما هو في البدعة الغير الجلية واما في البدعة الجلية فيقبل رواياتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه وليس له عين ولا اثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى

تقدیر بان لو کان روایة اہل البدع مطلقا لا یقبل عند ہذا الحبر الامام الہمام ثم اعلم انما الخلاف فی اصحاب البدع الذین لم یجوزوا الکذب واما المجوزون کالکرامیة فلا یقبل معاتیہم البتة لانہ لما جاز فی دینہم علی زعمہم الکذب لا یبالون بالارتکاب علیہ ومنہم الروافض الغلاة والامامیة فان الکذب فیہم اظہر واشہر حتی صار واضرب المثل فی الکذب وہم جوزوا ارتکاب جمیع المعاصی حتی الکفر تقیة عند معرفتہم غضب من یعرفہم ویسخطہ علیہم بل یوجبون المعاصی فی ہذہ الحال فلا امان منہم ان یکذبوا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم عند ہذہ الحال وہم لا یبالون بالکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ومن نظر فی کتبہم لم یجد اکثر المرویات الا موضوعة منقارة یشہد علی کونہا مفتراة عبارتہا ومفادہا وقد سمعت لبعض الثقات یقول حدثنی الثقة محمد طاہر الشاہجہانپوری انی کنت مشتغلا بالطب عند الطبیب المسمی بشکر اللہ الشندیلوی وکان رافضیا خبیثا وکان عندہ مجلد فیہ رسائل مشتملة علی عقائدہم الفرقیة وکان یخبأہا منی وکان مخاصما الد الخصام یجادلنی کل یوم ویدعونی الی ہواہ فقدرتہ یوما الی اخذ ذلک عند غیبتہ فاخذتہ فطالعتہ فاذا وجدت فی بعض تلک الرسائل جواز وضع الحدیث عند المخاصمة مع اہل السنة ثم اذا اراد یوم آخر المجادلة ابیت قلت ایاک والمجادلة واتق اللہ فان فی مذہب امثالک جواز وضع الاحادیث فقال من این تقول قلت من رسائلک فبہت الذی فسق ویذکر ہذا العبد ظنا انہ نسب فی تلک الرسائل ہذا القول الی الامام علی ابن موسی الرضا قدس سرہ واسرار آبائہ الکرام وہذا کذب آخر صدر منہم وما قیل ان البعض قبلوا البعض المتشیعین فلیس المتشیعون من الامامیة والغلاة بل ہولاء المتشیعة ہم الراوون لفضل امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ علی الشیخین صرح بہ ابن التیمیة وغیرہ فافہم وثبت لنا ان تدینہ لصدہ عن الکذب یعنی ان اہل الہوی لم یخرج بہواہ علی ملة الاسلام فتدینہ بہذا الدین لصدہ عن الکذب لکونہ محرما فی دینہ والکلام فی العدل فی مذہبہ وضمن لا یتدین بحل الکذب ومن ہہنا قبل شہادة اہل الاہواء مطلقا الا الخطابیة ہم من غلاة الروافض تابعون لابی الخطاب ومن مذہبہم حل الشہادة لمن یحلف عندہم لزعمہم ان المسلم لا یحلف کاذبا وقیل من مذہبہم حل الشہادة لاہل ملتہم فلا یقبل شہادتہم لاجل ہذین التہمتین ولا کذلک الروایة اذ لا شبہة فیہ اصلا کذا قیل قلنا اولا انہ منقوض بالکافر فان الکذب محرم فی دینہم ولا تدینہم بدینہم الباطل یصدہ عن الکذب اذ الکلام فی العدل فی دینہ فینبغی ان یقبل الکافر ایضا فان قلت لا ولایة لہم علینا قلت الروایة لیست من باب الولایة وثانیا ان المحل ان دینہ لا یصدہ عن الکذب مطلقا بل عن الکذب الذی لا یضر ہواہ وہذا الآن حل دینہ الہوی والشرارة لا یہتدی بہ الی سواء السبیل بل دینہ ہذا الصدہ عن الخروج عن ہواہ الذی ہو علیہ وہواہ الذی یحرضہ علی المجادلة والخصومة وہی تفضی الی الوضع والیہ ذہب بعضہم بجواز القیام علی ہواہم وبعد التسلیم تصلبہم علی الہوی والتعصب والغلو فعدالتہم موقعة فی شبہة الوضع ومبنی امر السنة علی الاحتیاط الم تر ان الامام الہمام ابا حنیفة کرہ الاقتداء بالمتکلم المجادل ولو کان علی الحق والمحققون اعرضوا عن المتکلم المجادل فی اخذ الحدیث حتی قال لبعض العرفاء ما کتبت الاحادیث کثیرة لکون رواتہا متکلمین فاذا کان حالہم ہذا فما حال اہل البدع منہم ولقولہ صلعم معطوف علی ما حصل ما تقدم ای قبول اہل البدع الجلیة بامر ولقولہ صلعم امرت ان احکم بالظاہر وظاہر حالہم الصدق قلنا الحدیث غیر صحیح فی التیسیر قال الذہبی وغیرہ لا اصل لہ ونقل عن بعض اہل الحدیث انہ واہ وما فی الصحیحین عن سلمة ابن الاکوع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انی انا البشر مثلکم وانکم تختصمون الی ولعل بعضکم ان یکون الحق الحجة فاقضی لہ علی نحو ما اسمع فمن قضیت لہ بشیء من حق اخیہ فلا یاخذنہ فانما اقطع لہ قطعة من النار فلا یدل الا علی القضاء بحسب ظاہر الحجة لا علی قبول الروایة بحسب الظاہر فما نقلت

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لا فان رسول الله صلعم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا نفهم منه اخذ الدين ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد اصلا وما في المختصر انه متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم مدفوع بانه اي ظن صدق الفاسق او الكافر غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فتدبر وهذا الدفع غير واف فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز غيرهم لمروتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختصر بان تخصيص الحديث لا يبطل الحجية في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا يعارض صحيح لا يرد شيء لكن يبقى فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واي فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل على قبول اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من اخبث الخوارج واجيب بمنع الاجماع على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون الا ما جاء من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوضوح اي وضوح البدعة فليس هذا من البدع الواضحة بل جعل كثيرا اجتهاديا وهذا الجواب ليس من شيء فان امير المؤمنين وامام الاحسنين عثمان ابن عفان امام حق وله مناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه من اهل الجنة وبالشهادة وبكونه ذا فضل عظيم ودمه معصوم البتة لا ريب فيه لاحد من المتدينين فقتله كبيرة عظيمة واستحلاله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مساغ للاجتهاد فيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فهي غير قوية وغير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم وتثبت المخففون الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا اولا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المتدين من اهل القبلة المدعي اتباع الدين المحمدي فاسقا بالاطلاق المتقدم الذي عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشيء فان الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع متجاوز عن الحد سالك سبيلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لانكر عليه صلعم فان اتبع ارتفع ابتداعه والا كفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق لعدم وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة لعدم وجوده فاسقا كما هنا فافهم وتثبت وقد يجاب بان الآية مؤولة بالكافر والفاسق الغير المأول والمبتدع فاسق مأول وهذا واه فانه تاويل من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير الجلية لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفي زيادة الصفات فان الشريعة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكار امر واضح في الشرع فيقبل شهادته وروايته اتفاقا لان هذه البدعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الهوى مخاصم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر بعين الانصاف انه لما كانت الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمتبدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعة فلا يقبل اصلا فافهم ومنها رجحان ضبطه وعدم تساهله في الحديث بعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المص لان الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتأمل لتحصيل الظن بظن الصدق وطريقه ان يراقب بكليته الى لفظه ومعناه ويداوم عليه ويثبت بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجيء ان شاء الله تعالى ويعرف ضبطه بالشهرة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اي يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسير الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا كما يراقب الضابط فالقليل لا يروي العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابي هريرة الاكثار في الرواية فانه ينافي الضبط ويخل بالعدالة قلنا العدل لا يروي الا ما يعتقد تذكره لا انه لا يروي الا ما يذكره في الواقع لكن السامع لا يطمئن الا بالضبط لاحتمال السهو والخطاء في اعتقاد التذكر وهذا لانه اذا لم يكن ضابطا وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قريبا انه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع وان كان عدلا لا يكذب بقصد فالتكليف بطمأنينة السامع بروايته ولا يحصل بمطابقة الواقع وليس الانكار للاكثار الا لان الاكثار يخاف معه ذلك اي الخطاء في اعتقاد التذكر فافهم ومنها العدالة حال الاداء لا حال التحمل وهي اي العدالة ملكة التقوى والمروة والدليل على هذه الملكة ترك الكبائر من الذنوب والتحمل بالمروة من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة خفية ادير الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة وانت لا يذهب عليك ان المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد تخلف عنها الاجتناب فهي لا ينافي اتيان كبيرة مرة فالملازمة على التقوى بترك الكبائر والافعال الخسيسة هي الشرط لا ان الشرط حقيقة الملكة وهي مظنتها كما في المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن اذا لم يكن مسلمون اقل من النصف والسحر اي تعلمه والعمل به وبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل والاول المختار وجاء من الصحابة ان يقتل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن لامر شرعي والالحاد اي الظلم في الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر نقل عن السبكي ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناده اما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهو اليمين على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح والمراد به الاظهار بالسب فانه مردود شهادة وروايته وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المقدم من لم يظهر السب اما على التحقيق فالساب مطلقا مردود روايته والسعي بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القراني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافه او لم يحكم لشيء والاول اشد من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوي اضطربت الاقوال في عدد الكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هي الكبائر وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد الحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اخبر في كل مجلس بما اوحي اليه ولم يحصر وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات او اكثر منها فهي ايضا من الكبائر واليه اشار المص بقوله وقيل كلما مفسدته كالقتل بل ما روي مفسدة او ازيد منه وهو ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف ثم ان المفسدة فيه الهتك بكلمة الله والاول اشد وقال ذلك الشيخ اما المثل فكشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايذاء النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالد وكذا الدلالة لجيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

وحكم القاضي بغير الحق اكثر من شهادة الزور ظلما واثما وقيل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي وقيل ما قرن به في الشرع حد او لعنة او وعيد والى هذا مال
الاكثر منهم واليه اشار بقوله وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه وقال ... وزعم بعضهم ان القول الاول انه وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة
وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالدين او اكثر اشعارا مثل اشعار الكبائر كقتل رجل يعتقده معصوم الدم فظهر انه مستحق له وكوطئ زوجته وهو يظنها
اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهي كبيرة والا فهي صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صغائر اذا لم يصر عليها الا ان يريد بها عدم المغفرة واغرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما امران اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة
وهذا مشكل جدا لان الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالاحكام فان الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء و
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات انتهى كلامه وما يخل بالمروة منها صغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث عند
الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا باس به قال ابن الصلاح هذا مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروة الا لمن يكون عن عذر ومنها
مباحات مثلها كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه والحرف الدنية كالحياكة والصباغة وفي التيسير
في بعض فروع الشافعية ان اعتاد الحياكة وهي حرفة ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به ام لا ولبس الفقيه
قباء فانه عادة المسرفين ثم العدد ليس بشرط في الرواية عند الجمهور خلافا للجبائي من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد الشهادة حتى اوجب
في احاديث الزنا اربعة ورده الا اذا اعتضد بمؤيد فلا يحتاج ح الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل وانه يستدل برد عمر
خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها غير قاصرة وربما يقيس
على الشهادة وهو غير سديد فان اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها ولا الحرية شرطا بخلاف الشهادة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشهادة اذ اشتراط الذكورة
فيه بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضيق وانما لم يشترط الحرية والذكورة والبصر اقتداء بالصحابة
رضوان الله تعالى عليهم وكفى بهم قدوة فانهم قد قبلوا خبر بريرة ... وخبر عائشة الصديقة ام المؤمنين وام المؤمنين ... وغيرهما
وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعدما عمي اتفاقا ثم ولا عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يضره لعموم الحديث في حق الكل فلا تهمة للراوي والمروي له وغيرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها
مختصة بالمشهود له والمشهود عليه فقط ولا عدم الحد في قذف فانه يقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة وروي عن الامام
ابي حنيفة في رواية الحسن خلافه اي عدم القبول لانه ... قياسا على الشهادة ... ظاهر المذهب القبول لان ابا بكرة
لما قذف مغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة ... وكانوا ممن حدوا حين قذفوا عائشة
الصديقة فبرأها الله تعالى وكذبهم ... وعبد الله بن ابي المنافق ... ولا الكف عن الحديث
كيف وان زبير رضي الله عنه لم يكثر رواية ... ولا معرفة النسب كما اشترطه بعض ... اذ العدالة هي السبب ...
وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه او العربية او معنى الحديث ... وليس الخلاف في
العلم بالمعاني الشرعية وعلة الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي لان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يتعدى الا بالضبط الا من

له معرفة بالمعنى عادة المتأهل انه لم يتصد احد من الكسبة لقرأة متن الحديث من غير معرفة المعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فنفي نقل من لا دراية له في فهم المعنى ريبة التساهل وعدم الضبط حقه حتى لو علم تحمل له تقصد لضبط المتن مثل التصدي لضبط متن القرآن لقبل روايته كما لم يبعد بعيد ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو متعد ولازم وبالتشديد فيها قال الاصمعي قال المخفف لازم والتشديد للتعدية على الاول المبالغة والتكثير النضر والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى الله امرأ سمع مني حديثا فوعى فرآه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلا ضابطا اولا والمقصود ههنا تحصيل ضابط للسامع ليفيده عليه ظن الصدق دفعا للريبة ريبة تعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف واذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق فلا حجية فتدبر وربما يستدلون بان مبنى القبول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر وتذكر ولا الاجتهاد اليه خلافا للبعض الحنفية عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او حديثين ويجيء حاله فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن ابان والقاضي الامام ابو زيد وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى انه كالاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة يعني ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد روي ذلك المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى المرادي الشرعي وان كان هو عارفا باللغة واذا خالف الاقيسة باسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما تبتلى العوام والخواص مخالفا لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمدا الى الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن تعد او لا وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة وبقي دليلنا سالما عن المعارضة وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فبقلتها اولى ان لا يفوت كذا قرر شارح كلامه وفيه تامل ظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته فانه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس ويفتي كما روي في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

هو ابو قبيع الحمق وكان سلمان يستفتى عنه فهذا ليس من الباب في شيء وفي بعض شروح الاصول للامام فخر الاسلام قال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اعلام المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتامل فان فيه تاملا فان قلت الحق في دفع استدلال الشافعي رح ان الحديث مخالف القرآن حيث قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والمثل المتفق عليه بالاجماع والنص معارض للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهي الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عيسى ابن ابان قالوا القياس يعارض بالكتاب والخبر ولا يجيء مع قيام المعارضة فنقول في الجواب لا تعارض بل القياس ضعيف فانه رأي محض فلا يعارض الحديث والقياس منقوض بخبر الفقيه اذا خالفه اي القياس فلا يجيب احتمال عدم الفهم جار في غير الفقيه ففي الخبر شبهتان فصار مثل القياس بل انزل منه اقول ذلك اي عدم الفهم في الصحابي ومن نال صحبته بعيد بعيد ولو تم لدل على كون كل صحابي فقيها وليس كذلك بل التحقيق ان عدم فهم المعنى اللغوي بعيد كل البعد واما عدم فهم معنى الشرع المنوط بالعلل فغير بعيد بل واقع كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها بالاعتداد في بيت عبد الله ابن ام مكتوم ان لا سكنى لها بل للمبتوتة اصلا ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها انما كانت لكون بيتها وحشا عورة والكل في صحيح مسلم والحق ان الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوي على الضعيف وهي غير منضبطة بل قد يكون في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقا وسيأتي في مسئلة التعارض بين الخبر والقياس من هذا الامر على الحجة التي سلفنا فائدة اكتفوا في هذه الاعصار لطول الزمان وكثرة وسائط السند عن جميع الشروط بكونه مستورا فان تحقق العدالة كما هي مشكل في هذا الزمان وقلما توجد ووجد سماعه بخط ثقة موافقا للاصل تصحيحه فان الضبط كما ينبغي اليوم متعذر وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولئلا يفوت كثير مما يجب العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير ظاهر الرواية قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون حكم العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة لهذا الرأي واشار الى تحرير النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن ما لم يظهر ضدها او الاصل الفسق فلا يظن العدالة وكذلك ان تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في انها اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوي ولا يكتفى بالظن الضعيف فانه لا يغني من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من الاصالة لا يكفي فيها كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فينبغي ظاهر الرواية وهذا الا ما ذكره كما اختاره الامام فخر الاسلام بقوله وهي نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل في دار الاسلام الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة فقيل الفسق مظنون لانه اكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في الصدر الاول فمن اكتفى بظاهر العدالة وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول مخالفة لما في الحاشية وايضا لا تيسير من احد دعوى كثرة الفسق في الصدر الاول فالمراد [illegible] الى النزاع الى الاول لعدم كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله ولا يصح فيهم احتمال العياذ بالله [illegible] من الكثرة [illegible] الا من اعوان السلاطين وانما لم يكن اكثر بل كثير من باقي الرجال فاين كثرة العدالة لعدم الكذب كان قليلا [illegible] صاحب الشرح

صلى الله عليه وسلم وعن الافراد اصحابه ولو سلم كثير الفسق في ذلك العصر يمنع كثرة الفسق في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فاقهم
فان هذا انما يظهر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارية على ما يعتاده فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكة لكن
المؤثر انما هي في شرط قبول الرواية بها السلامة عن الفسق وانما اعتبر ملكة اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
الظن فيجب اعتبارها ولا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفا في زمن الصبي ولم يوجد ما يقتضي فيقبل شهادته حتى يعصي ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثالثا فلان الفاسق اذا تاب يقبل شهادته ما دام تائبا بلا انتظار ملكة فالملكة ليست شرطا للقبول واما رابعا فلان الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملكة ليست عدالة واما خامسا فلما اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته وامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فاكتفى عليه وعلى آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده سيئة فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكة وهذه المذكورات اسناد والجواب انه هب ان الشرط ليست الملكة بل اقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس
لانه هو المرجح للصدق وغير موجود في المستور واما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة من المستور
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات حين المعاملات واما قبول شهادة التائب فمشروطة
بان يظهر عليها آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابي فلفظ ما روي في السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابي فقال رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلما من قبل واما اقراره بالشهادتين فللتقوية
الشهادة باليمين فتدبر فيه وذلك ترجح العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرة الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا ويولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يظهر خلافه فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق قائل والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المقدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل بقاء ما كان على ما كان وثانيا بان هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي الا
للدفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة بقاء ما كان على ما كان انما هي اذا
لم يعارضها معارض وههنا العدالة والكتابة اصلا لكن ملازمة غلبة الهوى على الانسان يعارضها فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل
على مخالفة الهوى فافهم وتثبت مسئلة تعرف العدالة بامور منها الشهرة والتواتر كمالك الامام والاوزاعي وعبد الله بن المبارك
وغيرهم كالامام الهمام ابي حنيفة وصاحبيه ولم اقل العراقي والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر الائمة الكرام قدس سرهم لانها فوق
التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا اي لاجل كون الشهرة فوق التزكية انكر احمد بن حنبل على من سأله عن اسحق بن راهويه ١٠
[illegible] سأل عن ابي عبيد قال ابن معين ابو عبيد يسأل عن الناس وانت تسأل عنه يعني انه

يشهد بالعدالة حتى يجعل مزكيا وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي اخبار العدل بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكي الفاظا التزكية والاشهر بين اهل الحديث ان ارفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط ثبت لانها للتوثيق للعدل فان تلك الالفاظ ليست منبئة عن العدالة فلا بد من علمها بوجه آخر ثم بعدها ثلثة الفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم بعدها صالح شيخ حسن الحديث صويلح والاشهر في الجرح اسوأها كذاب ووضاع ودجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ومنها اي مما يلي المرتبة الاولى للبخاري فيه نظر ثم بعدها رد واحاديثه مطرح ليس بشيء ففي هذه المرتبة الجرح لا حجية ولا تقوية اي لا يصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه ولا يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعدها ضعيف منكر الحديث واه ثم بعدها فيه مقال ليس بحجة لين وليصلح هذا للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانيد ليظهر ما يوافقه لفظا او معنى من ذلك الصحابي الراوي او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غير حجة بحال بخلاف هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التحرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق التي كلها ضعاف من الفسق الى الحجية اصلا لان خبر الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة للقبول فيسوء لما كان الريبة لقصور الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وبنى هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول التعدد قد يوجب تواتر القدر المشترك كما مر وحجية غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق يرتقي ولو فتأمل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان التعدد والطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الآحادية يوجب الحجية في الضعيف لغير الفسق دون الضعيف به واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به والعمل بكل واحد واحد من اخبار الآحاد ولان الفسق مانع وموجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوي والشاهد العمل كما اذا كان الخبر محرما فارتكبه او موجبا فتركه او مبيحا فاتقى بالحرمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فلعل ثمه معارضا لاجله ترك العمل او علم بالنسخ فلا يدل على فسقه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى ولا جرح ايضا بحد لشهادة الزنا لعدم النصاب لانه يجوز ان يكون صادقا فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد لانه رمى وعليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة اشاعة الفاحشة المسلم مع عدم استطاعة اقامة الحد باللسان مجوزه لعدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فتأمل فيه ولا جرح ايضا بالافعال المجتهد فيها كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث واكل متروك التسمية عامدا فانه لا معصية عنده وفيها مساغة وقد نقل عن الشافعي في شارب المثلث احده واقبل شهادته لكن ينبغي تقييد المسئلة بما اذا عمل موافقا لرأيه واما اذا ارتكب مخالفا لرأيه الحرمة فينبغي ان لا يقبل كحنفي اكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث ولا جرح ايضا بعدم اعتبار الرواية فان الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيئا منهما وايضا ان زبيرا رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بها وكذا بلال من ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الامام الهمام الشهير بالشرق والغرب ابي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف لكونه غير معتاد بالرواية وايضا قالوا انه قد اخذ وتفقه شيخه حماد رضي الله عنه فيرى منه انظر لعين الانصاف اي طعن هذا فان الرواية عن المكتوب آية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح كسمعان ليس له راويا غير الشعبي فان المناط العدالة والحفظ لا تعدد الرواة وقيل لا يقبل عند المحدثين وهو تحكم وقيل وان كان عادة هذا التفرد والنقل من الثقات يقبل وقيل ان زكاه احد

من الائمة لقبل وبهذا في صحيحيهما عن المتأخرين ما اخرج اليه جماعة اهل السنن لعدم دخل السنن فيما هو التأكد ولا يحتج اليه في التدليس بايهام الرواية عن المعاصر
الاعلى بحيث يوهم اللقي الا دنى المشارك له في الاسم او القلب بالسماع عنه لقيا او لا او التدليس بذكر شيخه باسماء لا ايهام العلو اي لا ايهام ان
شيخه جاهل او الايهام الكثرة اي لا ايهام ان شيوخه اكثر وعدم الجرح بهذا التدليس انما هو على الاصح من المذاهب وفيه تشنيع المحدثين الى
ان التدليس جائز وجرحه وعدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه ووجه الكراهة ظاهر ومن جرى التدليس جارحا يراه
معصية كبيرة حتى قال شعبة من اهل الحديث لان ازني خير من ان ادلس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل اذ لا دخل فيه للرأي واما الحديث الذي
وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا قال الاكثر من المحدثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس وقيل بناء على ان رواية الثقة توثيق
ام لا وفيه كون رواية المدلس توثيقا تأمل واما التدليس باسقاط ضعيف وهو قوي عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط
مختلف فيه اعتمادا على كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيعتبر عند نفاة المراسيل حجيتها واما عند من يقبل المراسيل فتقبل لان جزمه بالرواية
توثيق للمسقط كما في المرسل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدر وما صحح عدم سقوطه اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية
ما فعل الرواية عن المجهول ولا حاجة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من بعده يسقط
معاصرا او لا فلا تدليس فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحاكم بشهادته وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما عدلين شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند آخر والا يكون هو ثالث الشهداء ومن المعرفات ايضا سكوت السلف عن الطعن عند
اشتهار روايته اذ لا يسكتون لعدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله البعض من السلف ورده آخر
فكثير من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها
طلق ثبت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها النفقة والسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فرده امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت وام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امر اياها بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن لزوجها بيت
غيرها اي عورة وهذا ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم فاقول تقدم من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا لو صحابيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه لرد رواية الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض وانت سيجيء ان حكم العدالة انما هو
في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل لا وجه الا فقيها او معروفا بالرواية نعم يرد على من سمى الصحابي لمن صحب
ولو ساعة مع ان الصحبة ايضا محل بحث ولا يلزم من المعاصرة او الاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما سيجيء ان شاء الله
تعالى اراد ابطاله فقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيق الا ان يكون لوجدان معارض اقوى او مساو او العلم باتساقه او لفقه شرطا زائدا في وجوب
العمل على العدالة مع قيام شبهة الاحتمالات لا التيقن بالجرح بل للظن ايضا كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا وشكوه بحديث

معقل بن سنان انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قضى لبروع الاشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية بمهر وكانت مفوضة بمهر المثل فعمله ابن مسعود حيث كان حكم بهذا فلما سمع الحديث سر به وقد مر تخريجه نادر رده امير المؤمنين على رضي الله عنه قائلا ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها وان اثر امير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب اهل الحديث والذي صح من رواية الصحاح لا يدل عليه وقال العيني في شرح الكنز قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي وقال الشيخ ابن الهمام ان امير المؤمنين لم يلق معقلا حتى يخالفه وكان هو رضي الله تعالى عنه لا يرى العمل قبل التحليف ثم لو سلم ففيه جرح في معقل لا سكوت عن العمل فليس المثال مطابقا الا ان يقال بعد رضي الله عنه اراد توصيف الجنس يعني انه اعرابي والاعراب فيهم البول على العقبين ولم يرد ان هذا الاعرابي شانه ذلك فغايته الاخبار بعدم معرفة الحال وليس فيه تبيان الجرح وقد يقال ايضا انه لم يستدل به ابن مسعود رضي الله عنه بل انما كان سروره لمطابقة فتواه بالراي الحديث فغايته القبول بوجه والتقوية بالراي او غيره من التابعات وهذا اشبه بالجدل ثم هذا الحديث ليس مما تفرد به معقل ابن سنان بل رواه معقل بن يسار ايضا وقال العيني الاختلاف في اسم الراوي لا يقدح اذا كان الراوي مشهورا وقال هو ايضا قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحيحة والله اعلم

رواية العدل عن المجهول

وفي رواية العدل عن المجهول مذاهب احدها التعديل يعني ان الرواية تعديل اذ من شان العدل ان لا يروي الا عن عدل والثاني المنع اي لا يكون الرواية تعديلا لجواز روايته تعويلا على المجتهد بانه لا يعمل الا بعد التعديل والثالث التفصيل بين من علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فيكون تعديلا او لا من عادته ذلك فلا يكون تعديلا وهو اي الثالث الا عدل وهو ظاهر مسئلة الجرح والتعديل يثبت بالواحد اي بتزكية واحد عدل في الرواية ويثبت باثنين في الشهادة في تزكية العلانية عندهما وفي السر ايضا عند الامام محمد عند الاكثرين الائمة وهو المختار وقيل يثبت باثنين فيهما وقيل يثبت بالواحد فيهما وعليه القاضي ابو بكر الباقلاني لنا اولا كما اقول قول العدل مرجح قطعا فيظن الصدق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بقوله فيقبل فالقبيل منقوض بالشهادة قال واما الشهادة فاخلق بالاحتياط لكثرة البواعث هناك على المسامحة كالصداقة والعداوة فنشرط فيه العدد وفيه ان العدد لا ينفي المسامحة ايضا بل غايته الظن القوي والظن كان حاصلا بالواحد ايضا والغير فتزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط فالاولى ان الشهادة شرط فيها العدد بالنص وتزكية العلانية شهادة يعني لاختصاصه بمجلس القضاء كالشهادة وايجابها على القاضي الحكم مثلها فاعطيت حكمها لنا ثانيا لا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليهما ولا ينقص فيكفي في الرواة تزكية الواحد لقبول رواية واحد ولا يكفي في الشهود الا تزكية اثنين ومن ههنا اي من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صح على المذهب الاصح تزكية كل عدل ولو كان عبدا او امرأة لانه يقبل رواية كل عدل ولما لم يمنع الاستقراء ايضا لو تم لدل على اشتراط العدد في تزكية السر ايضا واورد شاهد الهلال يكفي الواحد في شهادة هلال رمضان وبالسماء علة واورد شهود الزنا ويجب فيها الاربعة فان عدل فيهما باثنين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى وانتقص في الثانية واجيب بان الزيادة كما في تزكية شاهد الهلال والنقص كما في تزكية شهود الزنا بالنص لا يقدح فيما هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتين مستثنتان عن الاصل الكلي وهو القدح فتامل وفيه انه لم يدل نص على اشتراط العدد والمزكين ولا دليل آخر يخرج عن هذا الاصل ولما كان فلا بد من الابانة والمعدود قالوا التزكية شهادة وكل شهادة لا تكون الا فيها اثنان فيتعدد وعورض بانه اخبار فلا يتعدد كسائر الاخبارات فرجح بان الاحتياط في ايجاب العدد فعورض بان الاحتياط في الاكتفاء بالواحد لان فيه ايجابا على الاحوال وهو يدفع بان شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع كذا في التحرير ملخصا

بالواحد لم تقتضي الايجاب عند التعديل واحد وهو تشريع غير المشروع لو كان العدد مشترطا ولو شرط العدد يلزم ترك العمل بما هو شرط ترك المشروع لو لم
ان لم يكن شرطا لا يقتضي الاكتفاء بالواحد احتياطا تشريع ما لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياطا بالاجتناب عن احتمال ترك المشروع والاولى
شرط مثل التخلي فالاحتياط في اشتراط العدد وفيه ان في اشتراط العدد احتمال ايجاب ما ليس بواجب من قبل لو كان بالواحد كفاية ففيه ايضا تشريع
ما لم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة ما لم يكن مباحا لو كان العدد مشترطا فاستويا اقول وايضا لو تم هذا لاوجب العدد في الخبر وانه لم
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع ما لم يشرع وهذا انما يرد لو كان مقصوده ترجيح ايجاب الاثنين في الشهادة
وليس بل مقصوده ابطال الترجيح بالاحوطية فح لا يرد واصلا عليه فع بان الشهادة اخص من الاخبار فانها اخبار خاص باعتبار
اشتم من اعتبار الاخبارية فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا الصغرى القائلة بان هذا اخبار اذ الكلام في جواب شبهة
ميرزا جان انه اقول صاحب المعارض بانه اخبار مغاير للشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد وانما القبول فيه
فتدبر بحسبانه اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو حكما لما روي عن علماء الشافعي فانه وان لم يكن مبينا لكن انما قاله
بعد التوثيق وعرف الجرح على الخصوص فهو من حكم المبين بخلاف التعديل لان التعديل يقبل غير مبين السبب وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبينا بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التعيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذي بصيرة في الجرح والتعديل
بسببهما وهي معزو الى الامام والمختار ان كان المزكي عالما يكفي الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما ولبعضهم تفصيل آخر ومذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلقا ومذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم البصير لما كان في هذا المذهب ما لا يليق بحال ... ان تقبل الجرح والتعديل من عارف
لا يعمل البصير بهما واحد الاقوال ... بانه لا خلاف ... لان هذا ... ولا قطع فيهما في جانب لهذا التعديل لا يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المحرمات الشرعية والاتيان بالواجبات وتفصيلها كثيرة متعسرة فالكلف به ... بخلاف الجرح
فانه الاخلال بواحد من الامور الشرعية وتعيينه غير متعسر ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كشرب النبيذ واللعب
جرح بما ليس بجرح في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عند ... الا من علم صحة رأيه ولا العلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط لوجوب البيان هو الاختلاف في نفس الجرح انه جارح ام لا وهو والاختلاف في كون ما جرح به معصية
اولا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامدا حتى يرد ان الارتكاب بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة وتحصيل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج الشافعية
بان للجرح اسبابا وفيها اختلافا كما مر تقريره وظهر من بعض كتبهم ان مناط الاختلاف في حرمة السبب الجرح فلعل المزكي رأى رجلا يلعب
بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقا عند المجتهد فلا تقليده وبهذا افترق عما سلف فيرد عليه ما اورد ولو حمل على ما مر فالمفارقة
بما ذكروا في دليل التعديل بخلاف العدالة فانها الاستقامة في الدين ولا يختلف فيها اصلا ففيه ان اجتناب الجرح اسباب للعدالة فالاختلاف
فيها الاختلاف فيها والجرح والتعديل سيان وهذا ظاهر جدا وما في الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان توثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق ففيه انه ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن مهدر شرعا
بالاجماع فان رب فاسق تارك الصلوة لا يتعاطى الكذب بل يظن الصدق ظنا قويا فلا يقبل خبره اجماعا وان اراد التوثيق بالصدق اجماعا

من جهة انه لا يتعاطى محذور دينه فظاهر ان رب محذور عند رجل غير محذور عند آخر فرجع الاشكال قهقرى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
ان الجرح انما يثبت بالفسق في الجملة وهو مختلف واما التعديل فانما يثبت بارتفاع الفسق مطلقا وهذا مما لا يشتبه بتعدد واختلاف فيه ان ارتفاع
الفسق مطلقا انما يكون باجتناب كل محذور ولو في مذهب لتتم الكلية فليس كك واعترض بان عمل الكل الائمة في الكتب على ابهام التضعيف الا قليلا
وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الراي في الاسباب
اسباب الجرح والتعديل فابهامهم كتفصيلهم حتى لو عرف رايهم بخلافه لا يقبل ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد ابن حميد ولم يقبل الغمز
ما تفوه الدارقطني وامثاله من اهل التعصب في ذلك الامام الهمام اعجبني صدور هذا الامر القبيح منه ولم يخف الله تعالى حفظنا الله عن مثله
وهذا الجواب اولى مما قيل انه اي التضعيف المبهم وان لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل بذلك
اي كونه عدلا لان قول العدل لم يترجح على الجهالة والجهالة والتوقف كانت من قبل وابقاؤه عليه ابقاء على ما كان فلم يكن لجرحهم تاثير
مع انه انما ترك لجرحهم فتدبر العاكسون قالوا كثيرا ما يتصنع الرجال في اظهار العدالة وكثرة التصنع مرتب في العدالة فلابد من التفصيل
بخلاف الجرح فانه لا يتصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فان قلت ان قوما من اولياء الله تعالى قدس سره اسرارهم لا يميلون عن الامور الشرعية
اصلا وحاشاهم عن ذلك لكن يتصنعون في اظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فيتنفرون عنهم كما حكي عن قطب الاقطاب الشيخ ابي يزيد
في سفره وحاله لما جمع عليه القوم بالانقياد واراد الاعتزال عنهم ولم يكن يتيسر فاكل الخبز ثم في نهار شهر رمضان وكان هو رضي الله تعالى عنه
مريضا ولم يكن عالمين به فتنفروا وانفر حمار الوحش قلت هذا قليل جدا فلا القياس عليه اذ ينبغي الامر على الكثيرة على انه يظهر حالهم عن قريب فيرتفع
الاشتباه فافهم قيل غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح وما يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
الاختلاف في الاسباب كما مر اقول لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لانتفاء
التصنع هنالك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانه يختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرحنا من قبل فافهم لكم ان يرد عليه انه اي اختلاف العدالة
ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرتفع به شبهة التصنع فان الامر الباطن مما لا يطلع عليه بل يستلزم التحري للمزكي فيظن بامارات
ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والا لا فافهم المثبتون قالوا الاطلاق موجود وملازمه مع الشك للالتباس في الاسباب بهما اي باسباب
الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان وجوابه
انه يجب ان يقتضي الاختلاف ايجاب التفصيل في الجرح مع التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
كما في المختصر بان قول العدل يوجب الظن فكون الاطلاق ملازما للشك ممنوع ويدفع بان افادة الظن على تقدير عدم المانع عنه وقد وجد المانع
عنه لاحتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح في العدالة قادحا فيها للاختلاف والحاصل ان العدالة يعارضها احتمال الغلط
للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض يوجب الشك فثبت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح والتعديل
من غير بصيرة تلبيس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف تدليس فلا يصح منه ايضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد عن بصيرة فيقبل
اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس ولا في البصيرة بالفن قد فرض المزكي بصيرا

كما مر في نقل مذهب الشافعي وهذا الرد انما يتوجه الى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر ولو كان من خصوم المجيب ان القاضي ابا بكر يقبل الاطلاق
من العدل مطلقا كما هو المشهور فلا توجه له اصلا على ان البصيرة انما هو بمعرفة اسباب الجرح والتعديل لا معرفة جميع مواقع الخلاف فافهم ولنا ثانيا
لا اعتبار على الاعتقاد وقد يعني ان المزكي انما يزكي على اعتقاده فان اعتقده مجروحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به ويجوز ان يكون خطأ
فالتلبيس ولا تدليس فاقول انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فيعدل او يجرح على اعتقاده لا لمذهب الحاكم في الشهادة
وما المجتهد في الرواية فانه لو كان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقادهما فيجب العمل
عليهما وقبول الاطلاق وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اي المجتهد والحاكم فتدبر
وفيه تامل فان ههنا لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليها انما هو برأيه وفي اطلاق الجرح لم يعلم انه موافق لرأيه
ام لا فيلزم لا على ان الجرح من الجارح او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وعسى لا يعلم الجارح او المعدل مذهب المجتهد حين التجريح او التعديل
بل ولا يعلم وجوده راسا فتحصل كلام المجيب ان المزكي انما يجرح او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يرى المجتهد ما يراه جرحا جارحا وكذا ما يراه
تعديلا لا يراه تعديلا للخطأ في اعتقاده فلا تلبيس عنه ولا تدليس ثم ربما يورد انه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدالة
القيام بطاعة الرب والفسق الانحراف فلا اعتبار لمذهب الراوي او المعدل فان عمل بمحذور الدين في مذهبه فاسق البتة يخاف الكذب
بهتك حرمة الدين وما اتى بما ليس بمحذور اعنده وان كان محذورا في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمزكي ان جرح من غير بصيرة بمذهبه وجرح به وقتها لاتيان بمحذور الدين على مذهب لنفسه فقد لبس وان كان عارفا بمذهبه
واطلق فقد ولبس وهذا لا يتوجه الصواب اصلا فتامل فيه فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وان يكون
منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد لقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه
بانه ضعيف في الحديث واي شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقي خائف من الله تعالى وله كرامات شهيرة فباي شيء يتطرق اليه الضعف
فتارة يقولون كان مشتغلا بالفقه انظر بالانصاف اي قبح فيها قالوا بل الفقيه اولى بان يؤخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهما مع
ان حمادا كان وعاء للعلم فالاخذ منه اغناه من الاخذ عن غيره وهذا ايضا آية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكثر الاستاذ لئلا تكثر الحقوق فيخاف
عجزه عن ايفائها وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والرأي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن ابي شيبة رحمه الله تعالى في
كتابه بابا للرد عليه وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم فعلى الرأس والعين وما جاء من اصحابه فلا اتركه ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالالهام
والمصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اقوال الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
في عصره لحاجته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا الا بحت من هؤلاء الطاعنين منهم والحق ان الاقوال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهمام مقتدى الانام كلها صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها ولا ينطفي نور الله بافواههم
فاحفظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر الفظيع انهم كانوا قاصري الفهم بحيث لم يدركوا الا ظواهر الفاظ الحديث ولا يدرون فهم بواطن المعاني
فضلا عن المعاني الدقيقة التي تعجز عنها افهام المتوسطين وكان هذا الحبر الامام مؤيدا بالتائيد الالهي متعمقا في بحار المعاني اخذا الا لبتة

عن قعر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه احد الا احاد من المؤيدين بتائيد الله وهؤلاء الطاعنون لقصور فهمهم عجزوا عن درك ما فيه فتنفروا وعاقوا فصاروا كالحيوان الوحشي وظنوا شيئا فريا وحكموا بانه خالف الحديث فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قطب الاقطاب الذي قدمه على رقاب كل ولي الله محيي الملة والدين ابن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسند هذه الامة الشيخ عبد القادر الجيلاني اوصله في اعلى الجنان وبوانا في جواره وقد وقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة ويقال انه كان يكاد في مرض الموت ان يسلب ايمانه فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب والقصة مشهورة ذكرها في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي وكرامات هذا القطب متواترة لا ينبغي ان ينكرها الا معاند سفيه فاحفظ الادب في رجال الله تعالى

مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر او المعدلون عند الاكثر وقيل ليس لتقديم الجرح مطلقا بل التعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين ومحل الخلاف اذا اطلقا وهذا على رأي من يقبل الجرح المبهم واما على ما هو فلا اعتبار له فيقبل التعديل الا اذا علم صحة الرأي او عين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه لكن لا باليقين اذا نفى يقينا كما اذا عين الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو او هي تلك البلدة قط او ماتت هي قبل لقائه فالمصير الى الترجيح اتفاقا لانه لا يقدم التعديل حينئذ الا بمرجح لقول المعدل ولو قال المعدل عرفت انه فعل ما قلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسن توبته قدم التعديل اتفاقا لكون الجارح غير مكذب ولا المعدل لتنافي تقديم الجرح على التعديل لانه فيه تصديق المعدل والجارح لان العدالة ظنية لا علمية بالنظر الى الظاهر فان المعدل لم يلازمه اناء الليل واطراف النهار مع ان باب التصنع منفتح فقصوى امر المعدل الظن بالعدالة فانه لا يمكنه الا الاخبار بحسب ظنه والجرح انما يكون بارتكاب امر من محذورات دينه وهو يتحقق بالمعاينة فالجارح مخبر عن علمه فلا يلزم تكذيب المعدل

اقول هذا مبني على ان الجرح لا يجوز عن ظن فانه لو كان عن الظن الغالب قلما يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح ان تم عدم جوازه اكثر بالظن ثم البيان والا لا يمكن ينبغي ان يعلم انه لا حاجة الى ذلك فان للجارح قوة العلم من علم المعدل فانه انما يعتمد على ظاهر الامر مع حسن الظن والجارح يدعي ارتكاب المحذور ولا يمكن للمعدل من نفيه المحذور اليه الا عن كشف بالغ لو العلم به عن دليل او الظن به عن امارة قوية وهذا القدر يكفينا فافهم ولنا ايضا ان الجرح مثبت والمعدل ناف وللمثبت قوة فافهم + + + + + + + + + + +

فائدة قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقل حال الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف [illegible] ولا على تضعيف ثقة في الواقع ولعل هذا الاستقراء ليس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال ابن عيينة لا يتهمه احد بالقول اصحابنا فيه فقالوا يقولون انه كذاب قال الفضيل ذلك قتادة سيل ابو زرعة عنهما من تكلم في محمد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما عاش محمد ابن اسحق قال سفيان ما سمعت احدا يتهم محمد ابن اسحق وروى الميموني عن ابن معين قال النسائي ليس بالقوي قال الدارقطني لا يحتج به وبابيه قال يحيى ابن سعيد نشهد انه كذاب ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمي كذاب قال مالك انه دجال من الدجاجلة [illegible] فقال هشام اشهد انه كذاب فانظر فانه ان هو ثقة فقد اجمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان ضعيفا فقد اجمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم

مسئلة الاكثر من اهل القبلة هم اهل السنة والجماعة الشافعية والحنفية قالوا ان حصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية [illegible] من المسلمين منهم عدول وغير عدول يحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي قتل امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه وقيل

يعني معاوية على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفتنتين الا بالتزكية لان الفاسق غير معين لان احد الفريقين
على الحق والآخر على الباطل ولا يعين بعدم العلم وفيه ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بني على اجتهاد كل منهما والاصابة للفسق
احد ويمكن ان يكون مرادهم ان الداخلين في الفتنة غير متعينين فلابد من التزكية ليعلم ان ايا منهم داخل وايّ خارج وفي شرح المختصر
حرر هذا المذهب بانه يزكي غير الداخل واما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان اراد ان غير الداخلين يزكون وانما هو بعينه مذهب المخالف الاول
ويأبى عنه كلمة الثانية وان اراد ان الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس مذهب احد واعلم ان قتل امير المؤمنين
عثمان رضي الله تعالى عنه من اكبر الكبائر فانه امام حق وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بانه يقتل مظلوما و
قد افنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يدخل احد من الصحابة رضوان الله عليهم في قتله رضي الله عنه
ولم يرض به احد منهم ايضا بل جماعة من المنافقين اجتمعوا الاللصوص ففعلوا ما فعلوا وانكر الصحابة كلهم كما ورد في الاخبار الصحاح فالداخلون في القتل
او الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من اهل الحديث وقال المعتزلة الصحابة كلهم عدول
الا من قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ولم يثبت عن هذا الصقع ظاهر هذا القول بهت وهذيان فان ممن قاتل
امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ام المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام
كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزبير ابن العوام وطلحة ابن عبيد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وعدالتهم جلية من ظهور الشمس على نصف النهار ولعلهم يدعون التوبة وهو الصواب فان ام المؤمنين قد اعتزلت
عن الحرب واستقرت في المدينة المطهرة والزبير رضه قد اعتزل فامتنع عن ارادة الحرب فقتل شقي مظلوما وطلحة ايضا وان مات بالنبت لكنه
معترف ان الحمل على ما في جامع الاصول لكنه بقي حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب امير المؤمنين علي رض فبايعه وقال هذه بيعة علي ثم ا
يحدثهم انه على هذا لم يرتكابهم الكبيرة والتزامه لا يخلو عن حماقة كيف وعدالتهم مقطوعة وقد اخبر الله تعالى انه رضي عنهم بل الحق انهم
في هذا الصنع كانوا جاءوا على مقتضى اجتهادهم وهم فيه مطيعون الله ورسوله ويرجوا ان يثابوا عليهم ثم طائفين انهم اخطؤوا في اجتهادهم فاعتزلوا
وامتنعوا عن القتال وهذا ما يجب ان يعتقد فيه والله اعلم بحقيقة الامر بقي معاوية والذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا ايضا خطاء في الاجتهاد
ولا يلزم منه بطلان العدالة لكن يخدشه عدم اظهار الخيرة في مقابلته امير المؤمنين علي وكان هو البين للحق واصراره على الصنع الذي
صنع مع ان قتل عمار كان من ابين الحجج على حقيقة رأي امير المؤمنين علي ولم ينقل في الدفع الا ما لعبه هو ان الجاني من جاء به في المعركة
قاتل اباه وهو كما ترى لكن الذي يبدو ما ذهبوا اليه ان مغيرة بن شعبة رضه كان مع معاوية رضه وهو كان من اصحاب بيعة الرضوان الذين
قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فرضى الله تعالى عنهم مقطوعة فعلم ان الصنع
الذي ابده مرضي به لم يكن معصية ومن المعلوم المقطع ان امير المؤمنين عليا كان على الحق قطعا فمخالفته كان على الباطل والعمل بالباطل لا يخرج
عن المعصية الا عند كونه صادرا باجتهاده فافهم هذا غاية الكلام في هذا المقام ويخدشه انه يفهم من الاستيعاب ان المغيرة انما جاء دمشق من بعد الحكم
الذي وقع بين الامام الهمام سيد شباب اهل الجنة الحسن ابن علي رضي الله عنه ولا شك ان معاوية الآن كان على الحق واتباعه بعد هذا
لا تائيد فيه لما نحن بصدده واعلم ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين كلهم مقطوع العدالة لا يليق لمومن ان يمتري
فيهما بل الذين آمنوا قبل فتح مكة الكل عادلون قطعا داخلون في المهاجرين والانصار وانما الاشتباه في مسلمي فتح مكة فان بعضهم

من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف وما الوجب علينا ان نكف عن ذكرهم الا بخير فافهم ولنا اولا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي امة عدولا وهذا التفسير مروي مرفوعا برواية احمد والترمذي والنسائي والحاكم قيل كثيرا ما يسند الفعل
الى الجماعة باعتبار البعض كما يقولون بنو تميم فعلوا كذا فيجوز ان يكون اسناد العدالة من هذا القبيل فلا يلزم عدالة الكل والجواب ان ذلك مجاز
خلاف الاصل فلا يحمل عليه والاصل الحقيقة فيحمل عليه وليس هذا المجاز متعارفا حتى يترك به الحقيقة فان قلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غير
مخصوص بالصحابة كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى نوح يوم القيمة فيقال له
هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير وما اتانا من احد فيقال لنوح من شهد لك فيقول محمد وامته
فذلك قوله كذلك جعلناكم امة وسطا قال الوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ واشهد عليكم واذا كان الخطاب للامة مطلقا فلا يراد الكل
بل الجنس فلا يفيد المطلوب قلت قد مر سابقا ان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم من الخطاب ولعل المراد نوع من الفقه للامة هم الصحابة
وكذا الخطاب فتدعون فتشهدون واشهد عليكم لا يتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مخصوص بالصحابة لكن يبقى فيه ان الخطاب هل يتناول
جميع الصحابة فمن بعد ام لا فان بعد نزول الاية اسلم جمع كثير فتامل ولنا ثانيا قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا الاية قيل لا يدل هذه الكريمة على العدالة اصلا فانه لا يدل على الاجتناب عن الكبائر والجواب عنه
انه ان صح الفسق لا يجوز بحال ولا يليق بجنابه تعالى كيف وقد قال تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا يكون مبتغيا
لرضى الله تعالى فان الابتغاء المعتبر عنده هو الابتغاء بالاتيان بما امر الله تعالى والكف عما نهى عنه وثالثا انه الله لقبوله اقول لكن
ان فيهم ههنا اتفاقا من كل اهل القبلة وظاهر ان العدول والفساق جميعا مستوون عن الاستدلال بهذا لان شان العدل الاجتناب عن معصية الله
والتنفر عن عمل معصية الله تعالى واجب وقد ورد في الحديث الصحيح انه ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل فاندفع ما قيل
ان العدول والفساق مشتركون في اصل الايمان وهذا اشتراك ينافي الاشتراك فافهم لكن يبقى نوع من التامل فان الاية بل السورة
نزلت في صلح الحديبية فلا يتناول من جاء بعده فان المشتق لا يدل الا على من اتصف بالمبدا في الحال فلا يدل الاية الا على عدالة اصحاب
الحديبية وقد عرفت انها مقطوعة بكاد ذلك الخبر ثابت الدين فافهم ولنا ثالثا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
رواه رزين وقد تكلم عليه لكن الشيخ قال انه له طرق كثيرة وشيئه يبلغ درجة الحسن ووجه الاستدلال انه امر بالاهتداء في اقتداء الفساق اقول الظاهر
ان المراد باصحابي الذين تبعوا اتباعا بحسب الفقه بدليل التشبيه بالنجوم بالاقتداء فان الخطاب الشفاهي لا يكون الا لمن وجد زمن الخطاب فلا بد
من المقتدين ان يكون من هو كالنجوم وهم غير المقتدين كالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحديث لا يدل الا على عدالة من طالت صحبته لا كل
من راى ساعة فافهم وليس المقصد الايراد على الدليل بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من راى ولو ساعة واستدل
بهذا الحديث وما الدليل على مذهبنا فيه مشاق عن الجماعة فان الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود ولنا رابعا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين فيهما باعلان الخيرية
والخيرية لا يكون الا للعدول قيل لا يدل هذا الحديث على العدالة اصلا اقول اعدالة الخيرية في الدراية لانا ولو لا رجحان الصدق
الذي له الاعتبار في هذا الباب والحديث يدل عليه فان الخيرية خيرية الصدق بدليل قوله صلوات الله عليه ثم يفشو
الكذب وانت تعلم ان مطلق الرجحان فيه وجه الفاسق المتعين الصدق دليل على انه الصحابة

من جهة العدالة والحديث لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرن الاول مقبولة من غير العدل ايضا لتم لكن الامر ليس كذلك فافهم فالحق ان الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا يكون الا بالعدل فتأمل فيه فان الله تعالى اعلم بكلام رسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه و لنا خامسا ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال لاوامره تعالى ونواهيه وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل ان اريد الامتثال عن الجميع فغير مسلم كيف وتكفره الخصم والتواتر عن البعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول نعم الدليل دال على العدالة للبعض الذي عدة خلافة الخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم الخلفاء الراشدون المهديون العبادلة ونحوهم كالعبادلة وام المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم والكل تواتر فيهم بكثرة تاتية من جماعة قوية والحاصل انا نختار شقا ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين رواة الاحاديث فافهم ولما كان منشاء توهم اولئك المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفتن كالجمل وصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة مختصة ولم يرض به واحد من الصحابة فبالاجتهاد والعمل به واجب ولا تفسيق بواجب اي بفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا في الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا يخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند جمهور المحدثين الصحابي من لقيه مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان الضرورة الوجدانية الايمانية تشهد ان موت الصحابة على الايمان لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم ثم انه ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر وكان الكلمة في الحديد ثم اسلم وشهد هو وجرير جنازة فقدم الاشعث جريرا وقال اني ارتددت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من تعميم خلافا لما يقوله البعض من متقفي اهل الحديث والذي جرى على الحكم بالاصحية عند كثير من اهل سير الصحابة الاشعث المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال باسرها بالنص القاطع والصحبة من فضائل الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة والغرض المقصود معرفة حال الرواية ورواية فعل رواية الصحابة من غير واسطة فلا جرم ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكفي ظاهر العدالة لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب ولا يخفى ان التعديل الكلي بهذا المعنى مشكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر رضي في حق فاطمة بنت قيس لا ندري اصدقت ام كذبت والمعروف في صحيح مسلم لا ندري حفظت ام نسيت وبهذا القدر لا ينتفي العدالة فافهم وقيل الصحابي من اتبع فطول الصحبة والرواية وهو بعيد لغة وعرفا فانهما لا يفهمان الرواية واقرب تعديلا فان الرواة من الصحابة كلهم عدول لما مر ولا يتبادر من الصحابي واصحاب الحديث عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب ولذا صح النفي عن الوافد اتفاقا انه ليس ملازما فان قلت صحة النفي بالمعنى الاخص مسلم ونفي مطلق الصحابية قال والحمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا اولا الصحبة تعم القليل منه والكثير كالزيارة فانهما فيكون الصحابي ما يحصل من لقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا يصحبه حنث بلحظة اي بصحبة لحظة اتفاقا فيكون الملاقي لحظة صحابيا والجواب ذلك استدلال

بيتا في الصاحب لغة وعن مسلم ثنا وله الملاقي ساعة لغة لعموم مبداه اما الصحابي فلا يتاتى فيه فان العرف الشرعي مخصص بالملازم طويل الصحبة اقوال والمقصود
اشكل بالنقض بمن ارتد بعد الصحبة ولم يرجع بل بالكافر ايضا فان الصحبة تعمهما لهذا قال بشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي
بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة سمعتها فيه مقصودة على اللغة كذا في الحاشية

فائدة قيل قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه واما
من لم يرو عنه ولم يسمع فالله اعلم بهم وافضلهم الخلفاء الاربعة الراشدون عبد الله ابن عثمان ابو بكر الصديق ابو حفص عمر بن الخطاب الفاروق
وذو النورين عثمان بن عفان ابو الحسن وابو تراب علي ابن ابي طالب فضيلتهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوعة واما التفاضل فيما بينهم فالشيخان
افضل من الختنين قطعا صرح به الشيخ ابو الحسن الاشعري شيخ الامام الهمام ابو حنيفة رضي امام السنيين فقال ان تفضيل الشيخين و
محبة الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فظني قد اختلف فيه ثم باقي العشرة المبشرة
بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة ابن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة
وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان
كونهم مبشرين بالجنة مقطوع قد اشتهر فيه الاحاديث وروي بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما تفضيلهم على سائر الصحابة فامر
لم يدل عليه دليل على ان السلف كانوا اكثر ذلك فهم يكون هو الصواب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوزوا النهر ولم يشربوا
منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قد اطلع الله تعالى على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم لقد غفرت لكم رواه مسلم
وهذا الحديث مشهور حتى كاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة قال جاء جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل
المسلمين او كلمة نحوها ... رواه البخاري ثم اهل احد قد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل
في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون واما فضلهم على من عداهم فامر مظنون ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية وهم الف وثلثمائة وقد نزل قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابو بكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه من رجال الجنة
ثم اشتراه ابو بكر رض فاعتقه بقي الكلام في ان الاول من هو لا من هو فذهب الجمهور الى ان الاول ايمانا ابو بكر الصديق وقد ادعى الاجماع عليه وذهب محمد بن
اسحق صاحب المغازي الى انه ام المؤمنين خديجة ثم امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول ما رواه مسلم عن عمرو ابن عبسة انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
من معك في هذا الامر فقال حر وعبد وروي في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة سئل ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما
فقال اما سمعت قول حسان في ابيات هو اول الناس منهم صدق الرسلا وفيه ايضا ويروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان
هل قلت في ابي بكر فقرأ الابيات وفيها هذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال احسنت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم قال هل انتم تاركوا لي صاحبي فانكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابو بكر وهذا يدل دلالة واضحة على ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من امير المؤمنين
علي الا كما زعمه ابن اسحق والاعبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام المؤمنين

خديجة وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيده القول الثاني ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله
صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان قريشا اصابتهم شدة وكان ابو طالب ذا عيال كثير فقال رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم لعمه عباس وكان ايسر بني هاشم ان اخاك ابا طالب كثير العيال وقد اصاب الناس ما ترى فانطلق بنا اليه فلنخفف
من عياله اخذ من بنيه رجلا وتاخذ انت رجلا فنكفيهما عنه فجاءا ابا طالب فقالا ما يريدان فقال اذا تركتما عقيلا لي فاصنعا ما شئتما
ويقال عقيلا وطالبا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا فضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله
صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم حتى بعثه الله نبيا فآمن به وصدقه ولم يزل جعفر عند العباس حتى اسلم ولا يذهب عليك ان هذا لا يدل لا
على كونه كرم الله وجهه اول الناس اسلاما ومع ذلك يعارضه ما روى عن امير المؤمنين الصديق الاكبر وهذا من تعليقات محمد بن اسحق فلا يكون حجة لا سيما عند معارضة الصحيح وسلم ويؤيده ايضا
ما روى محمد بن اسحق عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان يختلف الى اليمن يشتري العطر ويبيعه ايام الموسم
فبينما انا عند العباس بمنى فاتاه رجل فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق
فتوضأ ثم قام الى جنبه فقلت ويحك يا عباس ما هذا الدين قال هذا دين محمد ابن عبد الله ابن اخي يزعم ان الله تعالى بعثه رسولا
وهذا ابن اخي علي ابن ابي طالب قد تابعه على دينه وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه فقال عفيف بعد ان اسلم ورسخ في الاسلام يا ليتني
كنت رابعا وفي رواية له قال العباس ولم يتبعه على امره الا امرأته وابن عمه يزعم انه يفتح عليه كنوز كسرى وقيصر ولا يذهب عليك
ان الحجة ليس لانه روى العباس عفيفا وكان روايته قبل ان اسلم والاسلام شرط لقبول الرواية بعين ما ذكر فهذا الحديث ليس
الشئ لا يصل مرتبة الضعيف ايضا نعم ههنا مويدات اخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان مرفوعا ان اول هذه الامة
ورودا على الحوض اولهم اسلاما علي ابن ابي طالب ومنها قول ابن عباس اول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة
علي ما اورده في الاستيعاب برواية ابي داؤد الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فلا يقوم حجة وبعضهم قالوا ابو بكر اول من اظهر الاسلام
وعلي اول من آمن لكن لم يظهره قبل اظهاره خوفا من ابي طالب وهو مروي عن محمد ابن كعب القرظي والله اعلم باحوال خواص عباده
واكثرهم حديثا ابو هريرة وام المؤمنين عائشة وعبد الله ابن عمر بن الخطاب والظن انه عبد الله بن عمرو بن العاص فانه اكثر حديثا
منه لكن الكتابة لا تجيء وعبد الله بن عباس وجابر وانس هذا كما لا يخفى على من تتبع مسئلة اخبار المعدل بانه صحابي اذا كان
معاصر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا علم معاصرته من غير اخباره لا كالرتن الهندي فانه ادعى الصحبة فقال
في التقى وقيل انه كذاب ليس صحابيا وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني وقال قد لقي الشيخ رضي الدين علي الله لالا المرتن
بسند صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطا من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم ولبس ذلك المشط تبركا
وقال وصل الي منه من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك ان الشيخين وان كانا ثقتين وليين صاحبي الكرامات لكن لم يكن لهم معرفة
باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لكن ينبغي ان لا يجزم
بالشئ لاحتمال الصحبة حذرا عن الوقوع في الكبيرة ملكي روي في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب قدس الله سره انهم كانوا
يقولون ان تلك الامشاط كانت امانة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي لالا وهذا ادعى كون
المشط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا محالة لمرية فيه ثم مثل الرتن لا يدعون الا وليا القلندرية البررة

الكرام صحبة عبيد الله ويلقبونه بعلم بردار وينسبون خرقتهم اليه ويدعون اسنادا واتصالا ويحكون حكايات عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب
من ستمائة وهؤلاء جهال المتصوفة الكذب عليهم فانهم اولياء الله اصحاب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم ليس كذا بل فيه نظر فانه
لتصديقهم المدعي فان العدالة لو ثبتت لقبوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة
فان قبوله لا يتوقف على العدالة الثابتة بوجه آخر بل المفيد هذا الاخبار ظنا بالصدق لكونه خبر عدل غير مكذوب لكن ظنا ضعيفا من ظن اخبار
خبر للنبوة باوصاف المرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على طلبه ذلك لاجله مسئلة الالفاظ الصحابي في الرواية سبع درجات الاولى قال
لنا او اخبرني وحدثني ونحوه وهذه حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال
حدثنا ابو هريرة مع انه لم يلاقه على ما قالوا وكما في الصحيحين يخرج رجل مؤمن هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناقشة مجالا فان هذا المؤمن الخضر ولعله تشرف بالصحبة والحسن كان معاصرا لابي هريرة
فيحتمل اللقاء والشهادة على النفي غير مقبولة على انهم يشهدون انه لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان لقاءه جلي جلاء الشمس فليكن هذه الشهادة
من هذا القبيل فافهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه ما
جزم بنسبة القول اليه الا بالسماع لان الكلام فيمن حالت صحبته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال
الغير فيبتنى قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا اسلم
في خلافة امير المؤمنين عمر ويسمى كعب الاحبار وكعب الحبر لانه اعلم بالاسرائيليات اي قصص بني اسرائيل في التفسير روى العبادلة الاربعة
وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات واذا تمهد هذا فالصحابي الناسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما سمع من
فيه التعريف او سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا واما من في قلبه في الصحابة شيء فيحتاج الى التعديل ثم استقراء
عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي لو سلم غير تام فان الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي
لكنه قليل جدا لا يقاس عليه الدرجة الثالثة امر ونهى فالاكثر قالوا هذه حجة لان الظاهر ان الآمر هو الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم مشافهة وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد بالامرية والنهيية من افعل ولا تفعل وقد اختلف فيه وقد مر انهما لما لم يحتمل فهمه من لفظ غيره
فلا يكون حجة على من لا يرى اجمالها رد بانه لا يمنع الظهور فان هذا الاحتمال احتمال الخطاء وهو بعيد فخفض على انه لا وجه له للتوقف فانه يدل اللفظ
الامر والنهي على افعل ولا تفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل ومن يزعم انه للندب يعمل به ثم التحقيق ان النهي والامر ليس الا الاقتضاء الحتمي
فحينئذ امر ونهي يقتضي الفعل او الكف حتما وهذا النقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم يعني وهو حجة لما سيجيء ان شاء الله تعالى الدرجة الرابعة
بيان حكم بصيغة المفعول اي بصيغة المجهول كامرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج العيدين العواتق وذوات الخدور رواه الجماعة
ومثاله نهينا عن اتباع الجنائز والجمهور على الحجية فيه اقوى من السابقة للزيادة بانضمام احتمال كون الامر بعض الائمة او الكتاب او القياس الظاهر
بمقابلة الكتاب لانه لا ينافي حجيته لا يحتمل الخلافة في امير المؤمنين الصديق فانه لم يكن امام قوم حتى يأمره وفيه ان احتمال بالقياس
باق فيه الدرجة الخامسة من السنة ومن هنا قيل هي حجة عند الاكثر للظهور في سنته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وعند الحنفية ثم سنة
[illegible] الراشدين من الخلفاء وحده حجة [illegible] سنة الخلفاء حجة عندهم ايضا والنزاع في ان لفظ السنة في اطلاق الصحابة لاي سنة هي فعندنا
المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او طريقة الخلفاء الراشدين

رضوان الله تعالى عليهم لنا ان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة الحسنة ثم ظهر بان النقل لم يثبت بل هو خلاف الاصل فيبقى اطلاقها على
العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وعلى آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر
اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة السادسة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فابن الصلاح وجماعة حملوه
على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على انه لا ارسال لان السماع بواسطة محتمل والمعتبر ظن السماع
بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه مسموع منه فامر زائد لا تحتمله اللفظ فاثباته من غير دليل
لكن يكون حجة بناء على مسئلة التعديل الدرجة السابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع فالمعنى كنا جماعة الصحابة
نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لانه ليس احدا من الثلثة لانه انما يدل على انه فعلهم كذا لا انه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ولا اجماع ايضا والا كان المخالفة اياه خرقا للاجماع فيكون الخلاف خطاء وهو باطل بالاجماع فانه لا يخطئ مخالفه واجيب
انه انما لم يكن البطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل بزيادة نحو في عهده
ودوره فليس نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فرفع الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بلا توقف فيه هذا مسئلة اذا روى الصحابي المجمل محمولا على احد محامله فالتعيين ذلك الحمل لكن لا لتقليد في هذا الحمل بل لان الظاهر
عدم حمله الا لقرينة عاينها والقرينة واجبة الاعتبار فلا يترك هذا الحمل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قدمنا ما لا يعلم معناه
الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا لكن الظاهر انه
لم يرد هذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا لقرينة ولا تعين حملها الا السماع بل هو مبني على اصطلاح
الشافعية فان المجمل غير متضح المعنى ثم لا نسلم عدم الحمل الا لقرينة المعاينة بل يجوز حمله على احد المعنيين بالرأي او بكونه مانوسا بالنسبة اليه
الا آخر ورأيه لا يكون حجة ومن ثم وجب منا تقليد الصحابة فانما يوجب لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد اي
وهو يخطئ ويصيب والاكثر منا نحن لا يقبلون تاويل الصحابي وتعيين احد المحال لما بينا مثاله قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فيحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم يتفرق ابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى
ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرق اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشائخنا
الكرام لم يقلدوه وحملوا على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضاه ذي الحق وهو اطلاق
الله تعالى لقوله الا ان يكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي
ظاهرا على غيره كتخصيص العام فالاكثر من الشافعية والمالكية يحملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحاججته اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول ما الفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المعنيين
والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه فان الحمل الاول ايضا قول من لا حجية في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق لو قيل في الاول ترجيح
احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فيقبل الاول دون الثاني وتفصيله ان
في الاول الخبر ليس حجة في نفسه لاجماله وانما تحصل الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

فحمله يبطل الحجية فلا صحة له بل لم يفد لان كلا المحملين لا بد فيهما من قرينة فترجيح احدهما تحكم وبين والمرجح سيان في صيرورتها
حجة بالقرينة فان كان ثابتا ويليه بالقرينة حجية فكلاهما والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يجبه مكان
لم يفده ولا يظهر له وجه والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوي لان ترك الظاهر بلا موجب حرام وهو عادل لا سيما
اذا كان من اسلم قبل الفتح ودخل البيعة فما تركه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمع او القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول
عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز حمله لقصده بها والحمل بالاجتهاد بالرأي فقط ولا ينافي
العدالة وهاهنا يصح فلا قطع فيها بالحمل بالسماع او القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال
الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فانه فانعكس يجوز للصحابي غير القرينة
قرينة والخطاء في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطائه فمظنون بالمعاينة دليلا على الصرف ودليلا على الحمل عليه فمندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة
غالبا يعني ان غالب حاله حمله بالسماع او القرينة المعاينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ولا يدعي القطع به فان
الظن واجب العمل وما ذكرنا فيه فهذا التجويز غير ناش عن دليل لان الصحابي يشهد بالخلفاء والعبادلة فلا عبرة به ولو ترك الصحابي
النص المفسر غير قابل التأويل تعين علمه بالناسخ لان مخالفة المفسر على ما يكون كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التأويل حتى يكون
مأولا فتعين النسخ لا غير فاما ان يكون علمه بالنسخ خطأ او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله واحتمال حمله ما ليس بناسخ في الواقع ناسخا
بعيد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطاء فيه فتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
[illegible] ما قيل في حواشي مرزا جان عمل الصحابي خلاف روايته مثل عمل غيره ممن روى الحديث العادل فيجب [illegible] وجوه باطل
فانه لا يعتبر اتفاقا اقول هو قياس مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بانقراض [illegible] تحقق الصحابي فلا مشاهدة
والسماع وهما العمدة كما لا يخفى فلا يتناول الحجية لراوي الحديث مطلقا ومن ثمه اعتبر الصحابي في عمل الحمل اتفاقا فليتأمل [illegible] ولكنا لا نوافقهم
فيه لم يعتبر غيره من الرواة عند من روى عمل بخلاف خبره غيره فان كان صحابيا فالحنفية قالوا ان كان الخبر مما يحتمل خفاءه على العامل كحديث القهقهة
روى معبد الخزاعي صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة رواه الامام ابو حنيفة عن ابي
موسى الاشعري روى تركه فانه ترك غير الراوي قال في التيسير قد منع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا باسناد صحيح لا يغير عمل
هذا الصحابي العمل بالحديث لانه مما يحتمل خفاؤه من الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه بعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفا في الحديث
وهذا ظاهر في حديث القهقهة فان الصحابة من كرام اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلاة ومشاهدتهم [illegible] ان
عن المشاهدة والخشوع فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلاة الا ندرا انه لم يكن منهم تقع قهقهة خارج الصلاة الا ان يكون مدعي التطفل الذي لم يكن
له صحبة بل يليه [illegible] في الصلاة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم وان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فيقدح في الحديث
المروي كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة والطحاوي عن
عبادة بن الصامت عنه [illegible] قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة والرجم والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة ثم [illegible] امير المؤمنين عمر ان
لا ينفي احد بعده كان من [illegible] مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية ابن خلف الى خيبر
فلحق بهرقل فتنصر فقال الا اغرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله كفى بالنفي فتنة وفي الامام محمد

من طريق الامام ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله ابن مسعود في السكر بنيذ فحلفت عليه ان ما شئت لا تحتاج قال
على ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حسبها من الفتنة ان تفعها واما لفظ الكتاب فقول ابراهيم النخعي كما رواه فلكثافة الامام محمد ان
الامامان الهاديان المهديان علا خلاف رواية عبادة وابن مسعود ونقله النخعي عن فضلهما بل انها اولى بالعمل منها ايضا الا مرقاة احمد ان غيرهم
امر السجد الا انه لما سبق بالاقامة واما الترتيب امير المومنين عمر على بالسبب لا لكونه جيدا افقهم وتامل فيه فانه لا يصح من قال وان كان عمله عمل غير
صحابي ولو كان اكثر فانه فالعمل بالخبر لا الخبر لان الخبر حجة وعمله ليس حجة وليس ايضا ثبوت الخبر عما لا تحقق عليه الاجماع اهل المدينة عند المالكية

فانه اجماع وحجته مقدمة على الخبر عندهم

مسئلة تتقوم الرواية فيها اشياء التحمل والبقاء والاداء وكل منها عزيمة ورخصة فالعزيمة في الاول اي التحمل اصل وخلف والاصل قراءة
الشيخ من حفظه على التحمل بتحمل هو اعلى مما عداه اتفاقا وهو طاهر او قراءة الشيخ عن الكتاب وقرائتك اي على المحل او قراءة غيرك عليه فيقرأ هم
ولو نطقا ان يكون هناك قرينة يفيد الظن لتقريره ان لم يقر به باللسان وهذا العرض في الاصطلاح ورجحه اي العرض ابو حنيفة اذا كان
القراءة عن كتاب لا افادة المحكم عن ضبط المتن والسند وكمال العناية ومذهب الجمهور ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافا للاكثر الحديثين
فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلالهم بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه في محل النزاع
فان ثمه لا يمكن القراءة من الصحابة حال ما يوحى اليه لا يمكن المعرفة به من غير اخباره بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح والخلف الكتاب
والرسالة والاشارة بقبول والكتاب كالخطاب والرسالة والايماء شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ بحديث وارسل به رسولا فالمقصود
على الرسالة اجاز الرواية عن نفسه كفى كما اذا حدث شافهه والتعليق اي تعليق قبول الكتاب على البينة ثم اشهد عند المكتوب اليه انه كتاب
فلان الشيخ لتصديق في باب السنة من ابي حنيفة لكمال عنايته بامرها وعظم احتياطه بها الا ترى الى امير المومنين على كيف يحلف الراوي
والصحيح كفايته للظن اي الخط في الكتاب والصدق في الرسالة فاذا ظن المكتوب اليه انه خط فلان الشيخ او ظن المرسل اليه صدق الرسول
في الرسالة كفى لان الاتباع بالظن وجب بخلاف كتاب القاضي الى القاضي فان التلبيس في المعاملات كثير ما
في السنن فلا يقبل كتاب القاضي الى القاضي من غير بينة ويصح في العرض ان يقول التحمل حين الرواية حدثنا واخبرنا وانبانا وحدثنا
مقيدا بالقراءة ومطلقا على الاصح قال الحاكم على ذلك عهدنا ائمتنا ونقله عن الائمة المجتهدين ويقول في الكتاب والرسالة اخبرني
لا حدثني لصحة اطلاق الخبر عند عدم المشاهدة دون التحديث ولعل هذا اصطلاح والرخصة في الاول الاجازة وهو ان يقول الشيخ اجزتك
ان تحدث مروياتي والسلف قد اختلفوا فيها فمنهم من اجازه ومنهم من منعها لكن المتاخرين وسعوا حتى جوزوا الاجازة العامة للجميع بان
يقول اجزت للمسلمين كافة وبالجميع اي جميع مروياته بان يقول اجزت جميع مروياتي للمجهول بان يقول اجزت لمن هو موجود الان
في عصري وبالمجهول مثل اجزت بما اخبرني الى مسعود ونحو ذلك اجزت لمن يولد وبالمعدوم مثل اجزت بما ساسمع ونقل عن بعض التابعين
ان سائلا سال الاجازة بعينه فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب اجازة ان يكذب علي والاصح الصحة لكن للضرورة اذ المنع
مطلقا يودي الى ابطال اكثر السنن لكن شرط عند الامامين ابي حنيفة ومحمد علم المجاز له بما اجيز خلافا لما في قياس قول ابي يوسف
اذ الاظهر في صحة الاجارة المشترك بلسان الشيخ انما النزاع في صحتها للعمل المجتهد والصحة التلاوة وهي ان يناول
الشيخ سامعه الكتاب ويقول هذه احاديثي عنك او عن فلان فيقبض وقد يعارضها الا حديثه

و قد يدل فيهما بعدم من وجه كما قال و هي اخص من الاجازة بوجه و عند الحنفية ان كان يعلم المجاز له ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك فان نسيها و ان كان عالما بما في الصك يجوز له الشهادة و الا لم يكن يعلم ما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغير بان يكون عند من ليس بمأمون لم يصح الرواية اصلا اتفاقا و ان لم يحتمل التغير فكذلك لا يصح الرواية عند الامام ابي حنيفة و الامام محمد خلافا لابي يوسف فانه يصح الرواية عنده الامن عن التغير ككتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود ما فيه شرط عندهما فلا يقبل عند عدم علم الشهود بما فيه و ان كان مأمونا عن التغير خلافا له كذا في الكتاب و حديث المناولة و قول شمس الائمة ان عدم الصحة عند عدم العلم في الرواية اتفاق بين الائمة الثلثة و تجويز ابي يوسف في الكتاب فقط لضرورة اشتماله على الاسرار التي تخفى عن غير المكتوب اليه فلو لم يقبل من غير علم فات المقصود بخلاف كتب الاخبار فانها غير مشتملة على الاسرار و المقصود اخفاؤه مندفع بان ذلك اي اشتمال الكتب على الاسرار في كتب الملكة ككتاب القاضي و كتاب الاخبار بيان و فيه ما فيه فان القاضي ربما يسأل قاضيا آخر و يعيد امورا مخفية الخ و قد يكتب في الكتاب المرسول اليه اسرار و حكمة سائر المستحب فيهما اي في الاجازة و المناولة اجاز لي و يجوز اخبرني و حدثني مقيدا بالاجازة و مطلقا عنها على المذهب الاصح خلافا للبعض و انما جاز حدثني في المناولة اي لوجود المشافهة فيها و الوجادة و هي ان يجد الطالب كتابا بخط الشيخ كالوصية بالرواية للطالب و الاعلام و هو ان يعلم الشيخ بان ما في هذا الكتاب من مروياته عن فلان و لم يأذن و لم يجزه لا يخلو عن صحة ما و اما اطلاق حدثني و اخبرني فيهما فحديث ضعيف لعدم الاخبار و التحديث الا ان يصطلح على اعم من ذلك و العزيمة في الثاني و هو البقاء دوام الحفظ الى وقت الاداء عن ظهر القلب و الرخصة تذكره بعد النظر الى الكتابة ما فيه و ان لم يتذكر ما فيه و قد علم انه خطه او خط الثقة غيره و هو اي الكتاب في يده او يد امين حرمت الرواية و العمل عند ابي حنيفة و صح عند الائمة من اهل الاصول و هو المختار و على هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه في الصك فيجوز الشهادة عنده بمعرفة خطه و عدم تذكر ما فيه عند الاكثر خلافا له و رؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز عنده العمل به خلافا للاكثر و روي عن ابي يوسف الجواز في الرواية و السجل لانهما مأمونان دون الصك لانه في ايدي الخصوم فلا امان و روي عن الامام محمد في الكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيرا لنا اقول هو خطه و هو في يده او في يد ثقة يقتضي الظن بكونه مسموعه مكتوبه او مسموع ثقة و مكتوبه [illegible] بقوله و سلك بقبول ان اورث الظن ممنوع بل العادة في كتب الاحاديث الحفظ و النظر للاستفادة ساعة و ما فيه فاذا لم يتذكره احتمل انه لم يكن في الحفظ و الضبط فلا يفيد الظن فتامل فيه بخلاف نقل القرآن فانه كثيرا ما يحفظ للتبرك بنفس المكتوب فافهم و استدل اولا بعمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بكتابه عليه و على آله و اصحابه الصلوة و السلام بمعرفة الخط و معرفة انه منسوب اليه على آله و اصحابه الصلوة و السلام ككتاب عمرو بن حزم اخرجه الحاكم و هو مشتمل على مقادير الزكوة و الديات و اخرجه النسائي في الديات قال يعقوب ابن سفيان لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم و التابعين يرجعون اليه و يدعون آراءهم و ككتاب امير المؤمنين الصديق الاكبر رض قال الزهري عن سالم عن ابيه انه كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قد كتب الصدقة و لم يخرجها الى عماله و توفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها اقول هذا قياس مع الفارق فان الكلام في انه هل يصح رواية ما في الكتاب لو علم انه خطه او خط الثقة من غير تذكر به و ما ليس في رواية الكتاب فاين هذا من ذلك فقياس الاول على الثاني لا يصح اذ يجوز ان يكون آل عمر

برجح عندهم راوي الكتاب وما لم يتبين ما فيه فافهم ولا تزل على ان القرينة قد تفيد القطع ويجوز ان يكون ههنا قرينة قاطعة دالة على ان الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فما قال فيه فانه احتمال بعيد خلاف الظاهر واستدل ثانيا النسيان غالب فان الانسان ليس ما وقع السهو والنسيان فلو لزم في رواية ما في الكتاب التذكر لبطل كثير من الادلة بالنسيان واجيب بان الغلبة بعد معرفة الخط ممنوع والكلام فيه على ان النسيان في التقييد من المحدث بما في خطه وعدم فهم معنى الحديث بعيد جدا اعلم ان الامام ابا حنيفة احتاط في باب السنة جدا فمنع الكتاب والرسالة الا بالبينة ولم يعتمد على المرسول ومنع الاجازة مطلقا ولم يعمل بالخط الا متذكرا ولهذا قلت الروايات عنه فان احتياج هذه الشدة ان ظنا لا يوجد وذلك لان السنة اصل الدين كالكتاب وفيها وان لم يجب التواتر للضرورة لكن ارعاء شأن التوسعة فيها مطلقا تأسيس للتعارض والتشاجر فانه لو اعتبرت بجميع انحائها وقع التعارض كثيرا وفتح لباب التقصير في حفظ الحديث والبدعة فان الاعتماد على الخط يؤدي الى قبول كل مكتوب والتلبيس فيه ممكن بل واقع فمنع البدعة الا ترى الى تعليق امير المؤمنين على كيف احتياط هذا اعلم ان علم ما في الكتاب ومعرفة المعنى انما شرط الامام لان المقصود في السنة المعنى ولا تعبد بها في العادة الا معرفة المعاني واخذ الاحكام ومن قصد فيما يكون متلا له التعبد بالسنة فليستغن بما كتب عنده في خطه فافهم والعزيمة في الثالث اي الاداء باللفظ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اي تسميته والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة الظاهر انه شرط النقل بالمعنى التفقه بالشريعة وليس هو مختار المصنف فينبغي ان يحمل على انه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة ان كان الحديث واردا على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان واردا على المعنى الشرعي نعم الاولى النقل بصورته لانها العزيمة وليست رخصة اسقاط وهو ظاهر وجواز الامام فخر الاسلام النقل بالمعنى الا في نحو مشترك اي غير متضح خفيا كان او مشكلا او مجملا او متشابها بخلاف العام والحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص فانه يجوز للفقيه وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة ان يكون المنقول متضح المعنى غير قابل للتاويل اصلا كالمفسر والمحكم وما يكون محتملا التاويل ظاهرا في الدلالة كالنص والظاهر وما يحتاج فيه الى التاويل للعمل به كالمشكل والمشترك وما لا يدرك بالتاويل بل يحتاج الى السماع كالمجمل او لا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة اذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التاويل والتخصيص اصلا واما الثاني فلا يجوز الا للفقيه فانه يجوز ان يفهم غير الفقيه له لفظا لا يحتمل ذلك التاويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور الى الاحكام واما الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى اصلا لان المعنى لا يفهم فيه الا بالتاويل واستعمال الرأي والرأي يخطئ ويصيب فما هو غير واجب الاتباع بصيرة وجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه فان قلت لعله يعرف بالقرينة قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث يجعله متضح المعنى ففيه دخل في احد القسمين الاولين واما الرابع فلا يحتمل نقل المعنى فيه فان المتشابه لا يعرف معناه واما المجمل فقبل ورود البيان مثل المتشابه وبعده النقل نقل المجمل والبيان وهما معا يصيران متضحا المعنى واما الخامس فلان جوامع الكلم مخصوص بها عطاء رسولنا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن اتيان مثله فلو نقل بمعناه نقل على فهمه وعلى ما يتأدى من عبارته فيفوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها ثم هذا اقرره في جواز النقل واما القبول فلا نزاع فيه ويقبل مطلقا ويحمل على ان ما نقله المراد من كلامه ولا يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلا لا يرتكب المحذور ولا ينسب الى الرسول

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بما فيه ريبة كيف وإذا نقل بالمعنى لم يبق اللفظ المسموع فكيف يحكم فيه بما يحكم في المسموع فحينئذ يقال ليقبل
في العمل ولا يقبل في الحال آخرها فافهم وتدبر فيما قلنا من التدبر جلت الأيدي عليه أشار إليه بقوله وفيه تحكم ووجهه بان الراوي
لا ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلا ما علمه قطعا أنه مراده وما كان فيه شبهة أو ظنية يمنع بل الراوي ان كان
صحابيا لا يقبل مطلقا الا ان تأويله غير الصحيح حجة قطعا بشهادة النص الآتي [illegible] ان الراوي لا ينسب الا ما هو معلوم
قطعا عنده لكن يسلم لا يتحقق الا في المفسر والمحكم بل وفي النص والظاهر للفقيه فقط وفي المشكل والخفي لا يتحقق أصلا لأن الراوي يخطئ ويصيب
فيما به والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معا وهو غيره فافهم ولا تغتر فانه قد زل وقيل لا يجوز مطلقا
الا في جوامع الكلم في التيسير نقلا عن الخطابي وهو ما جمع الكلام مع انشباع المعاني وفي صحيح البخاري بلغني ان جوامع الكلم ان الله يجمع ما في
الكتب المتقدمة من الأمور الكثيرة في أمر واحد أو أمرين ونحوه كالخراج بالضمان وغيره مما يشبهه كالحديث الذي روي في السنن
والخراج كما أخرج من الحق وغلات الشجر وغلات الحيوان [illegible] في الخراج [illegible] بالضمان أي ما يدخل في ضمان
المشتري فالخراج له كالمشتري المردود بالعيب فخراجه [illegible] طيبة قبل الرد له أي للمشتري وقيل يجوز النقل بالمرادف وروي منعه عن
ابن سيرين [illegible] والشيخ أبي بكر الرازي من الحنفية [illegible] مطلقا [illegible] والمختار ان الشيخ أبا بكر الرازي منسوب إلى [illegible]
[illegible] وقد نسب إلى الإمام مالك [illegible] المنع [illegible] في باب القسم [illegible] المسلم [illegible]
الحاجب وقال [illegible] في [illegible] التشديد في التبليغ [illegible] النقل بالمعنى لنا [illegible] نقل الأحاديث
بألفاظ مختلفة [illegible] الراوي [illegible] أو نحوه [illegible] ورد فيما الحديث
[illegible] الا بالمعنى [illegible] الصحابة والتابعين [illegible] فلم يستقيم بأنهم نقلوا بالمعنى [illegible] قبل الكل [illegible]
عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه كذا أو نحوه أو قريبا منه وهذا [illegible] على المنع أخرج الدارمي و
ابن ماجه عن عمرو بن ميمون قال كنت لا تفوتني عشية خميس إلا آتي فيها عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه فما سمعته يقول لشيء قط قال رسول الله
فاغرورقت عيناه وانتفخت أوداجه [illegible] قال أو مثله أو نحوه أو شبيه به [illegible] وروى الدارمي عن أبي الدرداء
رضي الله تعالى عنه انه كان إذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وأصحابه وسلم قال [illegible] أو نحوه أو شكله [illegible] في التيسير موقوف منقطع رجاله ثقات
قيل فيه [illegible] هذا الدليل لنا [illegible] نقل المعنى لا علينا [illegible] في الرواية كذا لم يحتج إلى أو نحوه وشبهه قوله
[illegible] المقصود [illegible] أو نحوه أو قريب منه بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه و
سلم [illegible] بل يجوز ان يكون ذكر لفظ
[illegible] بالمعنى [illegible] في [illegible] الأعراض [illegible]
[illegible] عن عبد الله بن سليمان الليثي عن أبيه [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] نسمع منك [illegible]
[illegible] إذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا [illegible] الفرقة [illegible]
[illegible] وذكر ذلك [illegible] هذا [illegible] ان الحجة [illegible] أكثر
العلماء والله أعلم [illegible] الإمام [illegible] يجوز [illegible] الدليل [illegible] فإن الإجازة

انما هي هو اعلم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال وذلك اذا اتضح المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم واستدل ثانيا لو لا يجوز لتفسيره بالعجمية
اجماعا وهو نقل بالمعنى واجيب بانه اي التفسير بالعجمية للتفهيم للعجم يعني ان الجواز هناك ليس الا لتفسير لتفهيم العجم وليس يجوز هناك ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بان يقول هذا قوله فالذي يجوز فيه ليس نقلا بالمعنى والذي هو نقل معناه لا يجوز فيه على ان
الجواز بضرورة تفهيمهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه واستدل ثالثا المقصود في الحديث المعنى فقط دون اللفظ لانه وحي غير متلو فليس
اللفظ فيه مراعاة وذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز اقول لا نسلم انه المقصود فقط بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
فيجوز ان يكون مراعاته واجبة لهذا او الجواب ان المقصود الاهم انما يتعلق بمعرفة الاحكام الالهية وليس بنظم الحديث حكم ما يتعلق به فيجوز تادية
معناه بحيث يستفاد منه الحكم المقصود ويكفي في المقصود واما التبرك فهو وان كان مقصودا ايضا لكنه انما يفيد الاستحباب وكونه عزيمة لا وجوبه ولو سلم
ان المقصود هو المعنى فلا نسلم انه علة تامة للجواز للنقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه لجواز المانع وهو الانحطاط اي انحطاط كلام الابلغ البلغاء
الى كلام الاحاد من العامة وجوابه ان الواجب نقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة البعث وفي السنة الاحكام انما يستفاد من المعنى والحكم
فيها منوط بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه الاعجاز فالغرض من نقل الشرائع يتم بنقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة معنى الحديث
واما الكتاب فلما كان معجزا متعلقا للاحكام الشرعية وجب نقل النظم ايضا فافهم المانعون قالوا اولا قال النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم نضر الله امرء الحديث يعني نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وفي رواية اخرى نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه اصحاب السنن قلنا الناقل
بالمعنى يؤدي كما سمع فان المراد تادية وتادية معناه كالمترجم بالعجمية فانه مؤد كما سمع ويدل عليه قوله رب حامل فقه فان
الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ولو سلم ان الناقل بالمعنى ليس مؤديا كما سمع فهو دعاء له اي للناقل للنظم لانه الاولى والعزيمة
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى ولانا نقول فيه رب حامل فقه غير فقيه اه لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى الى القياس
المعنية ويجوز بالاحتمال لا يجب شئ انما غايته دعوى الندب ثم ان في هذه الاستدلال فساد الوضع فان الحديث روي بالفاظ
مختلفة فهو لا يخلو احد النقل بالمعنى فلو لم يصح لم يصح الاخذ به وقالوا ثانيا لو جاز النقل بالمعنى لادى بالتسلسل الى طمس الحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى تغير الحديث ثم بعد نقله كذلك في درجة اخرى وقع فيه تغير زائد ثم وثم حتى ينطمس المعنى قلنا الكلام
على تقدير عدم التغير اصلا وح لا انطماس واما اذا التغير بوجه لا يجوز ولا القليل بل هذا لا يأتي من العدل الفقيه اصلا و
قالوا ثالثا انا قيل في حواشي مرزا جان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوي وهو باطل لان المجتهد انما يجب
تقليده اي في لفظ الراوي او استنبط الحكم منه لا في لفظه الشريف ح اي حين كونه منقولا بمعناه اقول ان نقل معنى اللفظ
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كل ما هو المفهوم عند العالم المتفقه الناقل فالفقه تابع والاجتهاد انما يقع في المعنى وهو من
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تقليد الراوي والا اي وان لم يبق المعنى فلا نزاع في عدم جوازه على
انه لا يمنع النقل بمرادف فانه يؤدي المعنى بلفظ فالاجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
فالى مطلع الاسرار قدس سره فيه نوع من التحريف فان صاحب المحشي انما تم بهذا الوجه الدليل الثاني لا انه اورد وجها

آخر وقرر بانه يجوز ان يفهم من الحديث وينقله بلفظ آخر ولم يكن هو مراده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ ويبني المعنى فيلزم تقليد الراوي وحينئذ اندفع الجواب ووجهه بان بقاء معناه الواقعي غير لازم والمعنى المفهوم باق ثم اجاب صاحب الحواشي بان العادل لما ظهر انه نقل على حسب فهمه مع احتمال كونه غير مراد والا كان تدليسا ولا يبعد ان يقع في هذه الصورة منع الاتفاق على عدم الجواز وتعقب المطلع الاسعد ارقدس سره بانه اذا ظن انه مراد الشارع ونقله فلا تدليس وانما التدليس اذا علم ان له محلا آخر ونقل بالمحل عليه واما قوله انه وقع الاتفاق فيه فغضب ان من موارد النزاع المشترك بينه انتهى كلامه الشريف وانت اذا تاملت فيما بينا في تقرير كلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت اندفاع هذا باكمل الوجوه فتذكر

مسئلة حذف البعض من الخبر ورواية البعض منه جائز ان لم يكن بينهما اي بين ما حذف وبين ما روي تعلق يعني اختلاف بحيث لو لم يذكر لاستفاد منها ذكر حكما منافيا اي منافيا له كالمتغيرات من الاستثناء وغيره نحو لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه رواه الشيخان ونحو الصلوة الى الصلوة كفارة لما بينهما ما اجتنب الكبائر رواه في السنن كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في الدية والقصاص ولذا قتلنا الحر بالعبد ويسعى بذمتهم ادناهم كالعبد المأذون مثلا ولذا ثبت الامان اذا امن واحد من المسلمين ويرد عليهم اقصاهم البعيد منهم ولا يفرد غنيمة بالاخذ وهم يد على من سواهم كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحرمته دماءهم واموالهم رواه ابو داود وفي هذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا تتغير واحدة الاخرى اصلا وقيل لا يصح الحذف اصلا وقيل يجوز ان روى مرة على التمام والا اي وان لم يرو في مرة من المرات فيرده الى الكمال لنا اذا عدم التعلق بين الجملتين فكخبرين مستقلين فلا يتوقف نقل واحد على الآخر وايضا شاع رواية البعض وحذف البعض من الائمة المعتبرين بلا نكير فهذا يدل على الاجماع فافهم

مسئلة اذا كذب الاصل الراوي بالتصريح في روايته عنه سقط هذا الحديث المروي اتفاقا لانتفاء صدقهما معا فيه اي في هذا الحديث ولا بد في الاتصال من صدقهما ولفوت الاتصال تفوت الحجية فانقلت انتفاء صدقهما ممنوع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن نسي الاصل بل هو الظاهر فان النسيان ما سمع غيره نادر وجهل بخلاف ظن سماع ما لم يسمع فانه بعيد جدا قلت الاصل يدعي كذب الفرع ولا شك ان هذا الايجاب مع صدقه ونسيان ما سمع والامكان نادر الا لكن يتيقن انه ما سمع مسموعه بعيد جدا فقد اورث هذا التكذيب ريبة قوية ولا حجية بعد نهوض الريبة وبهما على عدالتهما كما كان من قبل فيقبل من رواتهما في حديث آخر وذلك لان اليقين لا يزول بالشك بل اليقين وعدالة كل منهما كانت ثابتة والان قد وقع الشك في كل واحد بعينه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو كفى بعد التهما بدلا لا معا يعني ان فسق واحد لا بعينه متيقن فيزول به عدالة كل معا وانما الشك في تعيين الفاسق منهما فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلا فلو اكتفى به تم البيان لكن من البين ان لا كفاية به فان الكفاية انما كانت لو لم يجوز الا حديثا انفرد به احدهما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ بحديث روي باسناد فيه كلاهما ومع لا بد من عدالتهما والا لزم الانقطاع فلا كفاية بعدالتهما بدلا ولو وجه بان الظاهر من حالهما عدم الكذب اعتقادا بل ظنا منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الاصل لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذي وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم التعديل كل بدلا ومعا فقد برء فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفي هذا الكذب احتمال ان واحدا منهما تعمد فيه فيقتضيه او وقع له الوهم فلا الفسق ويطرؤ ان هذا الشك لا يزول ما كان ثابتا بل

ينبغي العمل به وعلى هذا الاكثر وعليه مشى الفتوى وعبارة الكشف لا ينبو عنه بل هو الظاهر من كلامه وان قال الاصل لا ادري سكت عنه
ما كذب صريحا قالا كثر قالوا الحديث المروي حجة خلافا للكرخي الامام ابي الحسن وجماعة منا كالقاضي الامام ابي زيد
ولاحمد الامام روايتان ونسب القبول الى الامام محمد والمنع الى ابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاضي نسي القضية على
قضائه وهو لا يذكر بل يعمل بالقضاء المشهود به فتقبل البينة فعند الامام محمد تقبل ويعمل به وعند الامام ابي يوسف لا تقبل ولا يعمل
وكذا عدم تذكر الاصل وانما قال ونسب ولم يحقق لانه لم يوجد الرواية صريحة وقد قيل ان عدم قبول ابي يوسف لان القاضي
قلما تبقى في الشهود رتبة وبهذه المرتبة يرد الشهادة وهذا بخلاف الرواية فالاولى ان يستخرج من عدم تذكر ابي يوسف
المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الامام محمد لفرع على الرواية والعمل دون ابي يوسف ومثله عدم
تذكر الاصل الحديث مع رواية الفرع نذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه
مع الامام ابي يوسف في هذا خلافا لمحمد وردوا اولا بانكار محمد الزهري رواية عن عروة عن ام المؤمنين عائشة قال
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايما امرأة نكحت من غير اذن وليها فنكاحها باطل على موسى الراوي عنه حين سأله ابن جريج
عنه وقد تقدم تخريجه قيل عليه ان انكاره ليس كان انكار تكذيب فليس مما نحن فيه وهذا ليس بشيء فان الامام فخر الاسلام
قد ضمن عنوان المسئلة انكار التكذيب وانكار سكوت وردوا ثانيا بهذا وانكار سهيل حديث القضاء بشاهد ويمين فانه قصد
نفسه لقصد [illegible] القائل بالحجية اذ لا الراوي الفرع عدل غير مكذب وهو خبر بالرواية ونسيان الاصل لا يضره
لوجوب العمل بروايته كما لو مات الاصل وجن فانه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصريح منهما والمانع لا يخيل الا ذلك
اقول توقف الاصل عن التصديق يورث شبهة في دعوى السماع فلعله يمنع الوجوب للعمل بل هو الظاهر لاضمحلال ظن الاتصال
ولم يوجد هذا المعنى في المقيس عليه وهو صورة الموت والجنون اما قوله غير مكذب فلا ينفع لانه وان لم يكن مكذبا لكن انتفاء
رتبة الكذب الموجب لاضمحلال ظن الاتصال شرط وجوب العمل فتأمل وقد ينقض بالشهادة وقد اجمعوا على عدم قبول
شهادة الفرع مع نسيان الاصل مع ان الفرع ايضا عدل غير مكذب وجوابه ظاهر فان التحميل من الاصل شرط في قبول شهادة الفرع
وبعدم التذكر فات التحميل فتأمل فيه واجيب بان الشهادة اضيق من الرواية وفيها احتياط ما ليس في الرواية ومن ثمه
اتبع لعينه فيها والحجاب فلا يسمع الشهادة الا اذا عاين المشهود عليه ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب وفيه نظر لان الشهادة
ليست الا كالاخبار الا انه قد اشترط فيه امور على خلاف القياس كالعدد ونحوه فيقتصر فيها وراء ذلك على القياس فان
كان التكذيب صريحا في العدد [illegible] بانه يحتمل الاصل فالخبر [illegible] ولا يرد به الشهادة فافهم وقد ينقض بنسيان الحاكم حكمه
اذا شهد شاهدان انه حكم فانه ينفذ [illegible] يقبل الشهادة ان الشاهدان عدلان غير مكذبين ثمة فلا تقبل ويجب منع انتفاء الملازمة
وهو عدم القبول بل يقبل عند الامام مالك والامام احمد والامام محمد وانما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية وقد ذكرنا ان الامام
ابا يوسف [illegible] القبول [illegible] فان كتب اصحابنا من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده و
[illegible] الشهادة والرواية [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة و [illegible]

فضى لشاهد ويمين وقضا في بعض الكتب مرتين بالللازم فلم يعرفه ولم يتذكر كان يقول حدثنا ربيعة عني ان حدثني ربيعة عني وفي التيسير اخرجه ابو داود وغيره واعلم ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسنده ليس فيه ربيعة ولا سهيل واجيب في الكشف وغيره بانه يدل ما ذكرتم على الوقوع اي وقوع الرواية مع عدم تذكر الاصل فاين وجوب العمل والنزاع فيه لا في الوقوع قيل في حواشي مرزاجان ذلك الوقوع لم ينكر عليه احد فصار اجماعا سكوتيا وقد لزم منه جواز العمل به والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول في دفعه اولا هذا جواز الرواية وعدم الانكار لو سلم فهو اجماع على جواز الرواية فاين جواز العمل ولا اقل لهذا في عدم انكار الرواية الا ترى ان الرواية من غير العدل لم ينكروا الا يدل على الجواز بل الاجماع على حرمة العمل بها فان قلت الحديث رفعا بسنده عن العدول والاستة تصحيح المحدثين والتصحيح لا اقل من ان يدل على الجواز وسيجيء في قبول المرسل ان المحدث من استقط توثيق له وما الرواية من غير العدل المليس تحيلا فافترق قلت الحديث انما يكون صحيحا اذا لم يبين فيه ما يوجب الريبة وها هنا تبيين ذلك فليس تصحيح ومن يرى سكوت الاصل قادحا في الاتصال يرى هذا اسكوت تضعيفا فليت يكون الرواية على هذا النحو توثيقا وهذا هو رواية قبل الرواية من غير العدل فافهم واقول ثانيا الاجماع على عدم الانكار بين الجواز والوجوب ممنوع كما تقرر عند الحنفية ان الراوي اذا لم يظهر حديثه في مدة جاز العمل بحديثه ولم يجب فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم فاين الاجماع الا ان يراد اجماع ما وراء الحنفية فانهم يوجبون العمل بما ثبت فيه الجواز فلهذا تم القول بالوجوب فافهم ويمكن ان يراد انعقاد الاجماع في رواية غير المجهول فتأمل في هذا اوفق قيل الاصل الدليل بان هذا نقل حكاية وواقعة ولم يقصد به التحديث حتى يدل على صحة الحديث فافهم المانع لحجية استدل بما روى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار لعمر رضي الله عنه اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت في التراب وصليت فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وقد وقع في سنن ابي داود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فما رجع عمر عن مذهبه فانه لا يرى التيمم للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر اتق الله يا عمار وانت لا يذهب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار التكذيب لا انكار السكوت فليس هذا مما نحن فيه في شيء واجيب بان رده اي رد امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده معارضا للقبول فردّ كيف لا وقد ادعى اشتراكه في الحادثة فلما نسي هذه الحادثة تورث الريبة في انه صدق عمار ام وهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل بمجرد سكوت الاصل ويرده انه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجبا للريبة فيما علم الشيخ بسبب علم الفرع فسكوت من هو سبب العلم موجب بالطريق الاولى فافهم وبعضهم لا يعبد ان يقال ان غاية ما لزم رد امير المؤمنين واما سقوطه الحديث عن الحجية فلم يلزم وانما يلزم لو ثبت الاجماع وتعين حديثه بعد ابو موسى الاشعري حيث استدل على ابن مسعود نعم لم يقبل به كما هو مروي في الصحيح واما الجواب بان عمار لم يكن رواه بل لعله الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم التذكر ليس من الاصل فليس من الجواب ضعيف لان النسيان غير المروي عنه الحادثة المشترك اذا منع قبول الرواية واوقع الشك في الاتصال فنسيان المروي عنه اولى ان يمنع لان ايجاب الريبة فيه اشد فافهم

مسئلة اذا انفرد الثقة بزيادة في حديث من بين الثقات فان تعدد المجلس وعلم ذلك التعدد او جهل قبل هذا الحديث

المشتمل على الزيادة اتفاقا وما في سورة العلق فلانه يجوز ان يقع في مجلسين كذا وفي فصل كذا تحمل قول الثقة واما في المجهول فلو ات
التعدد وان اتحد المجلس وغيره اي غير هذا الثقة بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لكمال اعتنائه بها لم يقبل ويحمل على وهم الثقة او خطأ
في فهم المراد ولعله في الاصل كذلك وهو المسمى بالشاذ اذ الشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات ومثاله انه روى
البخاري وغيره عن جابر ان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم ياتي قومه فيصلي بهم وقد روى الشافعي
كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم العشاء ثم ينطلق فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة وقد تفرد
بهذه الزيادة ولو كانت لعرفها غيره لانه موضع الكلام والحاجة ما يستحق كذا قيل انه من كلام الشافعي في تاويل الحديث مع
انه ثبت ما ينافي هذه الرواية على ما رواه احمد عن سليم انه اتى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله ان
معاذ بن جبل ياتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلوة فنخرج فيطول علينا فقال له رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك والا اي وان لم يكن بحيث لو كانت
لا تغفل غيره فالجمهور يقولون يقبل ولو تعذر الجمع بحيث يكون معارضا فالمصير الى الترجيح كما هو سنة التعارض وقيل لا يقبل ان
لم يتعذر ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا سواء تعذر الجمع اولا وعليه الامام احمد في رواية لنا الراوي عدل جازم في رواية
غير مكذب فوجب قبوله في قوله وغفلة الغير لا يعتبر بحالات ما اذا كانت بحيث لا تغفل عنها فان هناك مكذب او موقع في الريبة القائلون
بعدم القبول مطلقا قالوا الظاهر في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوهم فانه لو كانت تلك الزيادة لشارك في سماعها حضار المجلس
كلهم واجيب بان الجزم في السماع فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بعيد من الغفلة عن الزيادة الواقعة كثيرا فان الانسان لسابق
النسيان فليس الانفراد دليلا على الوهم لقيام احتمال الغفلة اقول يجب ان يجاب و احتج عدم سماع واحد يحمل للغفلة لكن سماع واحد
مع عدم سماع جماعة وقد شاركوا في التوجه لا يخفى بعده فان غفلة الكل قلما يقع مثل سماع ما لم يسمع فتدبر ويمكن ان يجاب
عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن خفاؤها وكثيرا ما يغفل عن سماع مثل هذه فلا بعد في غفلة الجماعة عنها واما سماع ما لم يسمع فبعيد
جدا والاسناد وهو ذكر السند والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف
وهو رواية قول صحابي ثم الوصل وهو ذكر السند من غير اسقاط راو من البين زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد ونسبة الحديث
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف وهو رواية قول صحابي ضد الرفع والقطع وهو اسقاط
راو من السند في مرتبة ضد الوصل فان قلت الارسال ونحوه نوع من الجرح والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والجرح
مقدم على التعديل قال والانسب في هذا التقديم الجرح على التعديل لان الاعتبار في الجرح والتعديل لزيادة العلم وهو الموجب
لتقديم الجرح وذلك اي العلم بل زيادته في الاسناد والارسال فليس الارسال مثل الجرح في هذا الحكم والمرات من الراوي
الواحد كالرواة يعني اذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة او مرات قليلة ودونها مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفا يقبل
الزيادة مطلقا وان كان متحدة فمرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم تقبل والا قبل وان كانت متغيرة فالتعارض
والسبيل الى الترجيح الا ان القبول المراد في سهوه في الحذف فليس كانفراد الثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا
لانه لا وجه لعدم القبول والا وجه الحمل ههنا على الحذف فان الظاهر من حال الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف

فان حذف بعض الخبر جائز وهذا الحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كالحنفية اي كما يقول الحنفية فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود في رواية اذا اختلف المتبايعان والمعقود في رواية البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا او في رواية اخرى سكت
عنه لم يذكر القيام للسلعة بل روى اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيد هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا
بالتحالف عند قيام السلعة لا غير بالحذف فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة فالحديث من الاصل
موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت عما اذا لم تقم لا حملا لحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض فقال هذا حتى لا يرد ان حمل المطلق
على المقيد ليس عندكم الا عند تعذر العمل بهما فهذا ليس منها يجوز فيه الحمل وما اجاب عنه في الكشف من ان الحمل واجب عند اتحاد
الحادثة وهو الحكم وههنا كذلك ضعيف فان الاطلاق والتقييد ههنا وقعا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد
لا حمل للمطلق على المقيد اصلا فافهم وتثبت وههنا بحث هو ان الحمل على الحذف غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما
يجوز اذا لم يكن المحذوف مغيرا وههنا كذلك لان زيادة قيام السلعة مفيد للتقييد والجواب ان الحذف حالة التغيير انما يمتنع لو كان
بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير وليس ههنا كذلك فان الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد الاختلاف بقيام السلعة
فان الظاهر من التراد رد المبيع والثمن ورد القيمة فليس من التراد في شيء فافهم

مسئلة المرسل قول العدل قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كذا وهذا اصطلاح الاصول والاولى ان يقال ما رواه العدل
من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع واما عند اهل الحديث فالمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كذا
والمعضل ما سقط من اسناده اثنان من الرواة والمنقطع ما سقط واحد منهما والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند والكل داخل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا لانه اما سمع نفسه
او من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول ولا اعتداد لمن خالف فيه فانه انكار للواضح وان المرسل من غيره فالاكثر ومنهم الائمة
الثلثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوي ثقة وقيل من اسند
فقد احالك على من روى عنه ومن ارسل فقد تكفل لك بالصحة لانه لا يخبر العدل نسبة ما فيه ريبة الى الجناب المقدس
صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله وقال ابن
ابان رحمة الله تعالى من مشائخنا الكرام يقبل المرسل من القرون الثلثة مطلقا ومن ائمة النقل بعد
تلك القرون وجه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشو الكذب فالظاهر انه انما سمع من العدول وبعد
تلك القرون قد فشى الكذب فلا بد من تعديل الرواة الذي لا يكون الا من الائمة وعلى هذا الاشتراط التزكية
في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود الظاهري
سوا لجهلهم بظاهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد وجمهور المحدثين الحادثين بعد المائتين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
سواء كان من ائمة النقل او لا ومن القرون الثلثة او لا قال الشيخ في شرح الهداية وقد تحقق ان هذا القول من البدع
وقال الشافعي لا يقبل الا ان اعتضد باسناد من او خبر او منضم الى آخر او ارسال آخر [illegible] او خبر مرسلا [illegible]
او قول صحابي يوافق هذا المرسل او اكثر العلماء او عرف من عادته انه لا يرسل الا عن ثقة وقال طائفة من المتأخرين منهم الشيخ

ابن الحاجب المالكي والشيخ كمال الدين ابن الهمام بما نقبل من ثقة اتصل مطلقا من اي قرن كان لانه نقل شيء من انه ذكر ام لا ونقيد
في المرسل من غيرهم وهو المختار وقيل وهو مراد الائمة الثلثة والجمهور لا يقبل الا بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح
وعلى هذا فلاحت ابن ابان في عدم اشتراط هذا الشرط في القرون الثلثة لزعمه عدم الحاجة الى التوثيق في تلك القرون لان الرواة
فيها كانت اهل بصيرة في التوثيق والتجريح والا احتياط فيها بعد القرون المذكورة التي قد فشى الكذب فيه فالرواة فيها قد
يكون ممن ليس لهم بصيرة اصلا فلا بد من اشتراطه فانهم لنا جزم العدل العالم بالثبت بانه الرواية والقبول الذي قال منا فيه
نسبة المتن اليه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يقتضي تعديل جملة الذي اسقطه والا كان تدليسا منافيا للامانة فكان
ذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد وتسمية من علم عدالته وصفه قال في الفصول ان اريد بالجزم اليقين فهذا لا يمكن من العدل
لان خبره الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم ولو غاية الامر الظن وان اريد الظن فيجوز ان يكون مخطئا فلا يصير حجة على الغير كما في
غاية المقصود ان المراد به الظن الذي يوجب العمل وهذا الظن من العدل الامام لا يكون الا بعد تعديل الرواة والا كان تدليسا
منافيا للامانة والكلام في الامام قال ابراهيم النخعي الذي هو كبار ائمة التابعين قاله ابن اذا قلت لكم عن عبد الله
ابن مسعود فقد سمعه مني غير واحد وقلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد [illegible] هذا الرواة
كثيرة وانما اسقطوا قصر المسافة وقال الحسن البصري لا [illegible] ارسالا وتارة ان صنعوا وذلك اذا [illegible] من اربعة اشخاص [illegible]
[illegible] ومتى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه اي حديث ذلك الرجل فقط دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فمن سبعين اي من جماعة كثيرة وهذا ظاهر من كلام هؤلاء الائمة انهم تارة [illegible] اذا بلغ الرواة [illegible] ارسلوها
مقدمة على المسانيد ولا بعد فيه ويحتمل ان يكون مراده [illegible] ارسلوها [illegible] عبارة [illegible]
كثيرا ما يوجد العدول في غير الائمة علم من عادتهم انهم لا [illegible] الا عن عدل فارسال [illegible] يقتضي تعديل [illegible] واشتهر فيكون حجة
كارسال الائمة فلا فرق اقول لو سلم وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة بل العدول من غيرهم لا يبالون اخذوا
ورووا الا ترى الشيخ علاء الدولة السمناني كيف اعتمد على [illegible] في [illegible] كان المنع بشهوة
نوع من ضعف ضمره وقال لو سلم الكثرة في امثال العدول الذين لا يروون الا [illegible] فذلك [illegible] والتعديل يجب [illegible]
وكثيرا ما يكون مظنون غير العدل عدلا فلا حجة في توثيقهم فافهم واستدل على [illegible] ارسال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم قال ابو هريرة لما روي عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله تعالى عنها قال جواب لما سمعته من الفضل بن عباس في شرح [illegible] ان مروان [illegible] كان حاكما
على المدينة فسأل عبد الرحمن بن الحارث [illegible] عن الصيام جنبا فقال سمعت [illegible] ام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم يدركه الصبح في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم ثم لقي عبد الرحمن [illegible] ابا هريرة فذكر له
قولها فقال انهما اعلم [illegible] من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible] من الفضل ابن عباس [illegible]
لما كان يقول [illegible] ام المؤمنين على ابي هريرة ولا [illegible] لم يكن سمعه من غيره واسقطه [illegible]
لما رجع عنده خبر واحد [illegible] ام المؤمنين [illegible] قال الخطابي [illegible] ام المؤمنين [illegible]

لنا لغة الكتاب فحجة بينت على الاصل الموهون فان الرد لم يثبت وانما روت لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد مر وروى ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة ووصل به اتفاقا فقيل في [illegible] ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجع لما كانت تفصيلية به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد [illegible] معارضة المقطوع بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا فمعناه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء بن عازب ما كلما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب في التحديث وارسال الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والعامر الشعبي [illegible] ابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى [illegible] من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المراسيل ولا يذهب عليك السكوت عن ارسال الصحابة فان قبوله متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه ولعل مقصوده ان الارسال شائع جرى من وقت الصحابة الى القرون التي بعدها وقبل الكل ولم ينكروا المرسل ورد بانكار محمد ابن سيرين قدس سره وهو من كبار التابعين فلا اجماع قال لا تاخذوا بمراسيل الحسن و ابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذ الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا لسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يضر الاجماع اصلا ثم انه لا يستقيم قوله انهما فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها [illegible] وسائر الائمة انما اخذوا فيهما وان لم يباليا في الاخذ فهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان [illegible] على نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا اولا بما استدل به المختار فلا يفيد [illegible] حتى يقبل مرسلات غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات [illegible] من الائمة ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن الغير من الاحاد توثيق له والمرسل رواه [illegible] ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في [illegible] ممنوع لان مطابقة خبر الواقع غير ظاهر بل احتمال [illegible] توثيق في زعمه وهو لا يفيد وانما كان يفيد لو كان العدل الراوي ذا بصيرة ولم يوجد لا نزاع وقد عرفت [illegible] عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات يستلزم جهل الصفات [illegible] مجهول ورواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث ائمة الشان [illegible] الصفات فالذات وان كان مجهولا لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا ايضا [illegible] قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين بشرائط القبول على ان فساد الزمان بفشو الكذب وكثرة [illegible] معرفة احوالها ريب في مطابقة خبر المرسل بخلاف تلك الاعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا [illegible] فتامل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة لتساوي الارسال [illegible] والثاني باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند اعلى [illegible] فان الاسناد عزيمة والارسال رخصة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل وفي الاسناد تفصيل [illegible] اقوى من الاجمال ولهذا اي لاجل ان المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المسند عند [illegible] المرسل بالمراسيل [illegible]

البطلان الاولى بالاقوى فان قلت كيف يكون المسند اقوى وقد صح عن تاج المحدثين ما صح من قوة المرسل فلا بد من كونه اقوى من المستند لكونه متواترا وهو مقدم على المسند قلت هذا انما ورد عنه انما يوجد ان وجد فهو في ارسال هذا الخبر لا غير ثم كونه متواترا عند المرسل لا يفيد فان الكلام فيمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الاحاد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساوات الطبقات لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمستند ولا ضير فيه ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من اسند عنه وقلما يوجد الاطمينان الشديد على الراوي بحيث يحسب الورع التقي خبرا الى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الشافعي ان لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن بجهالة المروي عنه فلا يكون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول الظن من غير عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفيد للظن اقول على ان قول الصحابي عنده كقول المجتهد وهو لا يكون عاضدا فكذا قول الصحابي فالفرق بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر تحكم وفيه ما فيه فان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع كذا في الحاشية وهذا العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى ابعد هذا الاحتمال حتى قال كيف امسك بقول من لو كنت في عصره كاجيته فلا فرق مع انه يرد عليه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا اعتضاد به ولا يجري فيه هذا الجواب اذ لا احتمال للسماع هناك اللهم الا ان يقال ان للجماعة مزية فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته وقد اخذ عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى مثله فان اعتضاد المرسل بارسال آخر فهل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وفي المسند العمل به دون المرسل فيلغو المرسل من البين ويبقى المسند معمولا به فلا يعتضد بالمسند بل به ودفع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق الضعيف يخرجه عن الضعف ويقوي ظن الصدق فكذا هذا والحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لا يقبل لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا يرتفع هذه الجهالة بل لا يزيد على رواية المجهولين في العدالة او الحفظ ومن البين انه لا يصير رواية المجهول للعدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا والثاني قال ابن الحاجب وارد لا دافع له واجيب بانه يعمل به وان لم يثبت عدالة رواة المسند فلا يلغو المرسل بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل وهذا في غاية السقوط فان هذا ضم ما فيه ريبة بالجهالة الى ما فيه جهالة قطعا فلا يزيل هذا المجهول الا الريبة فلا يصير واجب العمل على ان صيرورتهما دليلين يفيد في المعارضة فانه يقع الترجيح عنده بكثرة الادلة فافهم

مسئلة قال رجل لا يقبل في المذهب الصحيح وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذا رواية عن مجهول والارسال جزم نسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا بخلاف قال ثقة او رجل من الصحابة لان هذا رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول ولو اطلع على معين معلوم العدالة على التعبير برجل فلا اشكال في القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس وتعذر الجمع بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز او عامين متساويين ونحوهما فالاجماع على تقديم ارجح الظنين الحاصلين منهما لكن الخلاف في ان اي الظنين ارجح فقال الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة الامام الهمام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام احمد رضوان الله تعالى عليهم واصحاب ابو يوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاعظم رحمهم الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا والمراد بالخبر ما كان ظني الدلالة

لا شمل المشكل والمجمل كما لا يخفى وقيل الترجيح في القياس مطلقا ونسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين المعتزلي القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده في الفرع فالاجتهاد في الترجيح يعني ليس ترجيح احدهما
متعينا بل قد يكون الخبر مرجحا وقد يكون القياس مرجحا ويعلم هذا بالاجتهاد فيوكل اليه والا اي وان لم يقطع بثبوت العلة و لا
بالاصل فالخبر راجح وقال عيسى بن ابان منا ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحاصل
ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد في الراوي نوع من التساهل فحينئذ ان كان هذا التساهل لا يضر في صحة الخبر او حسنه فالخبر
والا فالقياس وهذا في الحقيقة بتعيين مراد ما عن الائمة الثلثة لا مذهب آخر وقال الامام فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين
كالاربعة الخلفاء الراشدين والعبادلة في الحاشية العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
مسعود وقد غلط الجوهري كذا في القاموس اقول هذا عند المحدثين واما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط وغيرهم
كام المؤمنين عائشة الصديقة ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوان الله تعالى
عليهم كافة اجمعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كابي هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
فقيه مجتهد لا شك فيه وانس ابن مالك فان تيسر الخبر بمعارضة القياس ان عند انسداد باب الرأي والقياس كحديث المصراة
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وتبيينا وحاصل مراده ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الرأي لتقع الريبة في المطابقة
عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه الريبة فهذا ايضا بالحقيقة موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني
الشافعي والمختار عند بعض المتأخرين ان كان ثبوت العلة راجحا على الخبر ووجودها في الفرع قطعا بل يبقى على نفسه راجحا ان كان
فيه في الاصل او يكون فيه راجحا فالقياس مقدم وان تساويا اي ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا
ابهامها على الآخر والا اي وان لم يترجح ولا تساويا فالخبر مقدم لنا على مختار المتأخرين الترجيح في الراجح واجب فيقدم القياس
عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح في المساواة تحكم فيتوقف عند التساوي ثم اعلم ان هذا احق بجواب الائمة
الائمة الثلثة كيف وترجيح الراجح ضروري ويجب عليه بل في محل الخلاف انه يوجد مثل هذا القياس ام لا فظنهم انه لا يوجد
ممن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اثباته ودونه خرط القتاد فلا شك اولا ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في الجنين بخبر بعدم الوجوب المغرة كسائر الامور المشكوكة وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكة
الحيوة والوجود بخبر حمل ابن مالك انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اوجب فيه الغرة كما تقدم وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا رواه
ابو داود وبلفظه الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا وفي رواية ان كدنا ان نقضي في هذا برأينا وترك امير المؤمنين عمر في
ترتيب الاصابع وكان رأيه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي الفصيح فتح الصاد
ست ابعرة وفي الوسطى عشرة وفي المسبحة اثنا عشر وفي الابهام خمسة عشر من الابل كل ذلك في التيسير
قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في رواية البيهقي انه كان يرى في المسبحة اثنا عشر وفي الوسطى ثلثة عشر وروي
انه قضى بذلك في الابهام بخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل الى الكتاب وترك امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
في ميراث الزوجة من دية زوجها القياس لانه يقتضي عدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يورث اذ لم يبق الزوجية بالموت حتى

ثبت له اشتهار ولا قرائن الى غير ذلك مما شاع وذاع من الوقائع الكثيرة ولم ينكره احد من السلف والخلف فكان اجماعا على تقديم الخبر
وهذا واضح جدا عند من استقرأ الوقائع والتواريخ اقول انما يقبل الملازمة مما ذكرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب بتقديم الخبر قلنا سكوتهم
في المنازعات دليل الوجوب فافهم وقد يقال لعل المذهب عند امير المؤمنين التخيير عند التعارض فالسكوت في قضايا احد التخيير
فيها لا يوجب الوجوب وهذا ليس بشيء فان سياق القصة يشهد بخلافه وقوله لولم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا نص على ان المانع من العمل
بالقياس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضايا كثيرة وما ذكر امثلة مخصوصة يعلم بالتجربة والتكرار والاستقراء التام فالمناقشة
بان هذا انما يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاقيسة ولعل للخبر ههنا قوة بخلاف سائر الاخبار طائحة لا تفضي اليه وعورض
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤا مما مسته النار فقال الا نتوضأ بالحميم من اضافة الموصوف الى الصفة فكيف نتوضأ
بما نتوضأ عنه رواه الترمذي ولفظه قال له يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي
اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا وبترك ابن عباس خبره من حمل جنازة فليتوضأ
وفي رواية فليغتسل مع ان هذا الخبر اوجب الامام احمد بن حنبل في رواية فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وبتركه خبره
اذا استيقظ من منامه اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده قبل ان يغسلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين
باتت يده رواه الشيخان وغيرهما وكذلك ام المؤمنين عائشة الصديقة وقالا كيف نصنع بالمهراس هو حجر منقور عظيم لا يستطيع
احد تحريكه يتوضأ منه الماء باليد اذ اناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد وحاصل الرد لو كان هذا المانع الوضوء بالمهراس
قال في التيسير لم يثبت هذا عنهما وانما ثبت من رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحته خلاف واجيب بان انكارهما لظهور
الخلاف فيه ليس لظهور خلافه لا لترك القياس بهذا وجدت النسخة ولعلها من خطاء الناسخ والاظهر لا لترك الخبر بالقياس وانكارهما
تعجبا منه ويقال فيها اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل انبت الربيع والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تارة
كالخبر بل يكونه [illegible] الاثر حتى يكون حجة لكم اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان القياس واضحا من الخبر وذلك لان ظهور
الخلاف انما هو بظهور قياس جلي يفهم بادنى تامل فافهم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه واضح من جهة
ان المتوضئ بماء الحميم كان معلوما ضروريا في الدين وحمل الجنازة يبتلى بها من لدن صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله و
اصحابه وسلم والحكم بانه موجب للوضوء او الغسل وهو اغلظ وليس هو الا حمل العيدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه ليس حدثا وكذا
الاستنجاء بالمهراس كان متعارفا والوضوء ماذكرتم تحيذ المهراس فكيف هذا الحديث لو توهم فيما يعم البلوى به وليس فيه اعتراف بتقديم
القياس [illegible] فافهم ولا يبعد ان يقال لم يرد نفس الحديث بل ردوا تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضئ
[illegible] بتنجيس الماء وبالادخال في الاناء وبانه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضئ في الحديثين التنظف
[illegible] غسل اليد والرجل من حمل الجنازة ومن النهي عن ادخال اليد في الاناء نهي التنزيه عند الامكان
[illegible] صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معاذا حين اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه [illegible] اجتهد برأيي وقد تقدم تخريجه فالاستدلال بالتقرير لا نفس تاخير معاذ حتى يرد ان [illegible]
معاذ [illegible] يكون حجة عند الشافعي وتبعته وقوله هذا منقوض بتقريره عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تاخير السنة عن الكتاب

قال ان لم اجد في كتاب الله فبالسنة مع انهما تتعارضان فحققنا فتدبر ولعل اختياره الكتاب اولا لعلمه بانه لا يعارضه السنة واصالته وانما التعارض يحملها بالقرائن الدالة على تعيين المراد واما هو فكان يشاهدها وبعدم صحة بعض الاخبار في نفس الامر ولا سيما لهذا عنده بسماعه مشافهة او من مثله واما الراي فمعارضه محتمل بعدم علمه بالراي الحادثة ثم حلول الحادثة فقد قدم الخبر عليه فعلم ان انعقدها ولا اعتبار للراي الا عند عدم وجدان الحكم في السنة ولا كثرتها التي لو قدم القياس لقدم الاضعف وهو خلاف الاجماع والمعقول وذلك لان مقدمات القياس لكثرة احتمال الاجتهاد فيه حكم الاصل وكونه معللا وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها مجتهدا فيها فيكثر الشبهات في القياس فيكون الظن الحاصل به ضعيفا من الظن الحاصل بالخبر وفي التحرير احتمال الخطأ في حكم الاصل منتف لانه مجمع عليه فيكون قطعيا اقول الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل لا على القطع بمعنى ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس لا انه يجب ان يكون مقطوعا ثابتا بالاجماع القطعي فيجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بظاهر خبر الواحد ففيه احتمال الخطأ وفيه ثابت بظاهر الكتاب اي كما ان ظاهر الكتاب [illegible] واجب العمل بالاجماع وليس مقطوعا به وليس المراد ان كون الاصل مجمعا عليه لا يوجب القطعية اذ الاجماع عليها فانه فاسد فان الاجماع يوجب القطعية فافهم وعورض بمقدمات الخبر الاسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض فالظن الحاصل بالخبر ايضا مثل الحاصل بالقياس بكثرة مقدماتها ووجود الشبهات فيها واجيب لا يذهب عليك ان هذه المقدمات قلما تتطرق الشبهة فيه ولو تطرقت ففي غاية الضعف ليس مثلها في القياس لما يحكم به الوجدان الصائب على ان هذا انما يتم لو كان حكم اصل القياس ثابتا بالكتاب المقطوع الدلالة او الاجماع القاطع مع ان اكثر القياسات قياسات على احكام خبر الاحاد فهذه الاحتمال متحققة في القياسات مع تلك الاحتمالات فلا تعادل فافهم وتأمل المقدمون للقياس قالوا اولا ظن القياس حاصل من قبل نفسه فانه نتج الحكم نفسه والظن في الخبر مبتنيا من غير بواسطة كون قول المخبر الصادق وهو حال كونه حاصلا منه بنفسه اوثق من الحاصل بغيره فظن القياس اوثق فيكون مقدما على الخبر وقالوا ثانيا القياس حجة بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد فلازم الاقوى اقوى فالقياس اقوى فيكون مقدما على الخبر ولا يخفى ضعفهما اما ضعف الاول فلانا لا نسلم ان الظن الحاصل بنفسه اوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمة بل يجوز ان يكون مقدماته مظنونة ظنا ضعيفا فظن النتيجة ايضا ضعيف غاية الضعف ويكون المقدمة الملاحظة مع الخبر اوضح واقوى فالظن به اقوى و ثانيا لانه يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فقد تضاعف الاحتمال فيه واما ضعف الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجية القياس فكذا انعقد على حجية الخبر مع ان الاجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم وتدبر + + + + + + + + + + + + +

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

الاتفاق في افعاله الجبلية الصادرة بمقتضى الطبيعة الاباحة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه وعلى آله واصحابه وفي حق الامة والاتفاق فيما انه [illegible] بدليل كالزيادة على الاربع في النكاح والوصال في الصوم فانه وصل ومنع اصحابه عنه وقال اني لست كهيئتكم [illegible] كما رويت في الصحاح وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه والسلام وغير ذلك [illegible] انه لا شاركه فيها الامة والاتفاق فيما ظهر بيانا لمجمل بقول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري [illegible] او قرينة كوقوعه [illegible] كالتيمم الى المرافق كما رواه الحاكم لاعتبار بالتبيين فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا فوجوب [illegible]

والإباحة وهذا ظاهر جدًا لكن قد بينا فيما مرّ في مثال التيمم فإن آية التيمم هو قوله تعالى وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدًا طيبًا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ليست مجملة حتى يحتاج إلى بيانها كيف وقد مرّ من قبل أن مثل فامسحوا برؤوسكم ليس مجملًا وغاية ما يمكن أن يقال ليس المراد منه الإطلاق والإلزام أن يكفي مسح أصبع وأصابع من الذراع وهذا خلاف الإجماع فالمراد منه قدر مخصوص من اليد الذي هو من الأصابع إلى الإبط وهذا القدر مجهول وهو الإجمال ثم وقوع هذا الفعل بيانًا له لا يخلو عن كدر فإن الأحاديث فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث والتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الأفعال فإن علم حكمه من الوجوب والندب والإباحة فالجمهور ومنهم الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي وجب تأسينا أي الحكم لأنه [illegible] وقيل التأسي وجب في العبادات خاصة دون غيرها والشيخ أبو الحسن الكرخي منا والأشعرية قالوا [illegible] صلوات الله عليه وآله وأصحابه فلا يعم الأمة إلا بدليل خاص معمم وقول ابن الحاجب في تقرير المذهب وقيل الفعل المعلوم الصفة كالمجهول الصفة مجهول فإن فيه مذهب ولا مناسبة لجريان جميع تلك ههنا فلا بد من إرادة [illegible] المجهول [illegible] بالمجهول لنا أولًا الصحابة كانوا يرجعون [illegible] وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى وهذا يفيد علمًا عاديًا بوجوب التأسي وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه [illegible] ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة له رضي الله عنه [illegible] الحكم ولنا ثانيًا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فإن [illegible] في العرف [illegible] متحققة على رجاء الله واليوم الآخر فيكون واجبًا والتأسي بالمثل أي الإتيان بالمثل صورة وصفة [illegible] بأن مفاد الآية أن من كان مؤمنًا بالله واليوم الآخر له أسوة حسنة [illegible] فيكون عدم الأسوة ملزومًا لعدم الإيمان فيكون حرامًا فيكون الأسوة واجبة قال في الحاشية وفيه [illegible] التأسي ولو كان الصفة صفة الندب أو الإباحة وهذا ليس بشيء فإن التأسي أي الإتيان على صفة الندب أو الإباحة واجب مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال الأصل على طبق غير الوجوب [illegible] مراعاة حكم التخيير واجب فكذا التأسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فإنه يفيد لزوم الاتباع وهو الإتيان بالمثل صورة وصفة أقول لو تم هذا لم يكن [illegible] لأن الاتباع [illegible] بالاتباع صورة شرعًا [illegible] بقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرًا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج [illegible] أن الله تعالى أوقع التزوج [illegible]

قيل إنما يتم هذا الدليل لو علم ثبوت تزوجه من الوجوب وغيره فإنه لو لم يعلم كان خارجًا [illegible] من التعليل بنفي الحرج [illegible] يؤدي إلى الحرج [illegible] وجبا [illegible] فيكون [illegible] بالفعل

فلا يصلح نفي الحرج علة الايجاب وفيه ان القول بنفي الحرج شرعا لا طبعا فان الانسان كثيرا ما يحرج عن فعل المباح لما راى فيه عن المداهنة او تنفر الطبع وفعل الرسول المتبوع ينفيهما فلا يبعد في ان يوجب عليه الفعل نفيا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان نكاح حليلة المتبني لم يكن واجبا عليه وانما كان لبيان ان الطبع مباحا كما يلوح من سياق القصة المروية في السير وان جهل حكم الفعل من الوجوب والندب والاباحة فيما اعتبار الامة مذاهب الوجوب عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والاباحة وهو الصحيح عند الاكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابي بكر الجصاص قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلوة العيدين بالمواظبة من غير ترك لكن هذا غير معروف فان الجماعة سنة موكدة مع انه لم يتركها اصلا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع انها سنة وقد استدل هو نفسه على سنية اكثرها بالمواظبة مع عدم تركها بل يثبت عدم الترك فقال حسن التدبر فتعلم ان المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي الخيار يكون ذلك عند عدم قصد القربة اذ لا قربة في مباح وهو مختار هذا هو مختار الامدي من الشافعية والتوقف ونائره ابو الحسين الكرخي منا والامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسب الى الاكثر الاشعرية اصحاب الوجوب قالوا اولا قال تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه [illegible] امر للوجوب الا لدليل ما عرفنا فالاخذ بالفعل واجب والجواب المنع بل المراد ما امركم به فخذوه بقرينة وما نهاكم عنه فانتهوا وقالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والاتباع الاتيان بالمثل فيجب المثل الجواب المراد الاتباع في العقائد العلمية او العملية او الاتباع في الواجبات المعلومة والاية ليست مسوقة على العموم فان الافعال المباحة لا يجب الاتيان بها كيف ولا يلزم على كل تقدير من وجوب الفعل تشمل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا الوجوب والندب والاباحة اذ انها في نفس الامر على وجه الاباحة او الندب لان التاسي في الصفة [illegible] فيكون مباحا ومندوبا وقد اتجهتم في هذه الصورة الوجوب فيجب الضدان ورد عليه منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهته اي الكلام في الفعل المجهول بالاباحة غير معلوم الجهة منع كونه مباحا علينا هو وجوبه ومنع كونه واجبا على تقدير العلم يعني ان كان معلوم الجهة لا يكون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا عليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاباحة عليه توجب الاباحة علينا في نفس الامر واما الوجوب فلانكم قلتم ان الفعل الغير المعلوم الجهة واجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير المعلومة لا توجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا نقول فلا يلزم الضدان فليس الاباحة في غير المعلوم مفروضا والوجوب في المعلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزام هذا بعيد عن الانصاف ثم ان هذا [illegible] على قائلي الاباحة بان الفعل الكائن على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بان الفعل على جهة الوجوب مع عدم [illegible] مما لا يجوز [illegible] زيادة الاهتمام بحال الوجوب وتنبيه وتاكيده ثم يرد ان الوجوب بالسبب وهو الاتباع لا ينافي الاباحة لذاته يعني انما يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا محذور [illegible] عليه فانه في نفسه مباح وللوجوب عليهم [illegible] واجب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم [illegible] في الصلوة فخلعوا نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا خلعت فخلعنا [illegible] فالقينا فقال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيهما اذى رواه احمد وابو داود فقررهم في المتابعة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة [illegible]

باخبار جبرئيل ان في نعله اذى، فقد دل فسخ علےٰ ان المتابعة واجبة والجواب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل قصاري امره انهم تابعوه
ويحتمل ان يكون لزعم الاستحباب او اختيار احدطرفي المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن خذوا عني يعني لو سلم
فهم الوجوب فانما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خذوا عني فزعموا انه نهي عن الصلوة في النعال كما في سائر الاركان
الصلوتية في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اعم من صلوا كما رأيتموني اصلي فاندفع
ما في التحرير انه لم ينقله بعد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قدم وقالوا ايضاً اختلفوا في وجوب الغسل بالايلاج من غير انزال ثم
اتفقوا عليه برواية ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله وقد مر تخريجه فلو لم يكن الفعل للايجاب لما اتفقوا بمعرفة الفعل
الجواب لا نسلم انهم اتفقوا بنفس الفعل بل لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل رواه الشيخان
او يقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان الجنابة مجملة
فالتحق هذا الفعل بيانا له وقالوا ثانيا الايجاب احوط فيجب القول به الجواب منع الكلية اي كلية كلما كان احوط يجب بل انما هو
فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقينا كالصلوة المنسية لا ذا فات صلوة من صلوات يوم ونسيها فيجب
عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقينا ومنه نسيان المستحاضة ايامها فيجب عليها الغسل لكل صلوة
او كان الوجوب هو الاصل ثم يعترض عليه ما يوجب الشك كصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض
الغمام لا ينفيه فيجب احتياطا لا كصوم الشك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فافهم فانه الحق النادبون قالوا
او لا لم يكن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصية ولا وجوب لانتفاء التبليغ الذي هو شرط الوجوب ولا اباحة لانه مدح بالتاسي ولا مدح
علے المباح الجواب التبليغ اعم صريحا كان او استنباطا او الفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباط وهو يعم الاحكام فمن جعله
للوجوب يقول انه تبليغ الوجوب ومن جعله للندب او الاباحة فعنده تبليغ الندب او الاباحة ويمكن ان يحمل قوله هذا جوابا آخر تقريره
ان التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب عليكم
فتدبر وجه ما في الحاشية انه من تتمة الجواب ويمكن ان يحمل اشارة الى النقض وذلك ان تقول ان عادة الشريفة كانت
اكثر الاهتمام بالوجوب وكان يبين صريحا ويبالغ فيه فلو كان الوجوب لبينه صريحا وبالغ فيه وح اندفع الجوابان فافهم وهو مختار
الاباحة والمدح بالتاسي لا بالمباح والتاسي مندوب فما مدح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه وقالوا ثانيا الغالب في افعاله
الندب فيحمل عليه ويكون مندوبا ايضا للتاسي اجيب لا نسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول في غير الجبلية من الافعال
الغالب غيره لان جل همته صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عدم ظهور قصد القربة الغالب
المباح كما يظهر لمن تتبع احواله الشريفة جريا على التسهيل على الامة اكثر الحنفية قالوا الاباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة لانه لو لم يكن
ماذونا فيه لكان حراما عليه وعلينا او مختصا به وهما منتفيان لانتفاء العصمة والخصوصية واقل مراتب الماذون الاباحة بعدم الامر
الزائد اذ الظاهر انه لا قربة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القربة فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام
بالقرب فتعين الاباحة وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعي الامكان العام وهو مطلق الاذن الاعم من
ان يكون مع الحرج في الترك ام لا الا الامكان الخاص وبعد الاذن هذا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو الخاص

كيف لا وقد تقفوا الآثار اتفقوا على الاذن من الصحيح في الترك او استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الصحيح في الترك امتيازا عن الواقفية ولو لم يقفوا الكان قولهم قد لا بالتوقف اللهم الا ان يعتبروا جواز الترك بالاصل فافهم المتوقفون قالوا الفعل يحتمل الخصوص بالنبي صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم والعموم للامة فتعينا اي الانواع شتى من الوجوب والندب والاباحة فالحكم باحدها على الامة تحكم فوجب التوقف الجواب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة فعنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر

مسئلة اذا علم عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الفعل من احد والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان فسكت قادرا على انكاره يعني لم يكن مانع من الانكار من اشتغال الاهم وغيرها وهذا هو التقرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وعدم وجوب التعميم وقيل لا يدل اصلا والا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة يرى عنهما اقول يجوز ان يكون ذلك الفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدء الاسلام ح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا التقرير على المحرم لعدم التحريم فلا جواز اي فلا يثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شان الاباحة الاصلية وحينئذ فتفريع الاحكام الشرعية كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة اذا سكت ولم يكن ما حصل بالسكوت كعدم معرفة الحكم وسبق بيانه لا يرد عليه هذا الايراد وبدونه فتامل الاذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم او استبشر به اي بالفعل مع التقرير فاوضح دلالة على الجواز وهو ظاهر

فرع اعتبر الشافعي القيافة في اثبات النسب خلافا للحنفية وتمسك الشافعي بترك الانكار والاستبشار في قول المدلجي بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان مشتهرا بمعرفة القيافة وقد بدت له اقدام زيد واسامة حين كانا نائمين هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر بقوله فدل التقرير والاستبشار على ان القيافة يثبت النسب والجواب ان عدم الانكار لموافقة الحق وقوله فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون القيافة دليلا على النسب بل لحصول الالزام الطاعنين الذين هم المنافقون بحسب زعمهم الباطل فانهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملا في فن القيافة وكان منشأ طعنهم الاختلاف في لونيهما فانقلب فلم ينكر لهذا الطريق ولو كان منكره الانكره قال واما ترك انكار الطريق فلانه كتردد كافر الى الكنيسة وترك الانكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعا وذلك لان الطاعنين هم المنافقون فلا ينفعهم الانكار فلذا لم يشتغل به واما المؤمنون فقد ثبت عندهم الحضار النسب في الفراش وكانوا عالمين ان القيافة ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار لاخباره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

مسئلة المختار انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبد بشرع قبل بعثته قيل بشرع آدم وقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاشبه ما بلغه اي تعبده بشرع بلغه من شرائع لا بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بالشرع المنسوخ حرام وتغيير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان متبعا دائرا بين الصحيح والاصح فلا يتبع احدا من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتبع الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف ويظن انه شرع ابراهيم فان شرعه كانت عامة وشرع عيسى كان مختصا بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم نفاه المالكية وجمهور المتكلمين من المعتزلة فقالوا لم يتعبد بشرع مستقبل عليه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه

عليه واهل الحق من النافين وهم بعض اهل السنة القائلين بالمدرة التعبد بشرع غير واقع وان كان يجوز عقلا وعليه القاضي ابوبكر من الشافعية
وتوقف الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والآمدي والنزاع انما هو في الفروع واما العقائد فالاتفاق
على انه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه وسلم متعبد فيها بالشرائع كلها وهو ظاهر لنا ان الناس لم تتركوا سدى من لدن آدم
الى خاتم الايام قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلزم التعبد لكل من بلغ الى
ان يتنبأ ولم يقع من البين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والعصمة منتفية واستدل ثانيا بروايات صومه وصلوته وحجه وتحنثه
كما صح انه كان يتحنث بغار حراء وتلك اعمال شرعية البتة يفيد علما ضروريا انه يقصد الطاعة بها فتلك الطاعات اما عرفت بالعقل
او بالشرع السابق ولا حكم للعقل فتعين الثاني واجيب بان الضروري قصد القربة في طاعة وهو اعم من موافقة الامر والتنفل
والتعبد انما يكون عند كونها موافقة للامر وايضا يجوز ان يكون ذلك بالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه
النافون قالوا لو كان اي وقع التعبد لوجبت المخالطة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة
العمل وهذا لا يحصل الا بالتعلم من اهلها وهو بالمخالطة عادة ولم ينقل المخالطة قط قلنا لا حاجة الى التعلم في المتواتر من الاحكام وقد
يمتنع عن المخالطة لموانع منها عداوتهم اياه كما حكى في السير ان اليهود كلما رأوه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام سمعته
قالوا سيظهر نبي فيكون هلاك اليهود على يده وايضا لم يكن من الاحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة والحق ان المخالطة لا يحتاج هو صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اليها للمعرفة بل كان يعرف من الاحكام الضرورية بالهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه المسئلة
ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروا اتوطئة للمسئلة الآتية

مسئلة المختار انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعد البعثة وكذا الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر
الناسخ لكن على انه شرع لنبينا لا على انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الاكثرين من اهل القبلة المنع عن التعبد
عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه اي على المنع القاضي ابوبكر والرازي صاحب المحصول والآمدي و
طريق ثبوته عند الحنفية قصص الله ورسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار وهذا لان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهو غير خالية عن التحريف
ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من غلط الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار من الله تعالى بوحي متلو او غير
متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن تقي لا يظن كذبه قلت هب انه لا يكذب لكن التحريف قد
وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام وقبله بقليل فهو لم يعلم الا التورية المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله و
سلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام صام يوم عاشوراء اعتمادا على خبر اليهود ان موسى عليه السلام صامه قلت لعله اوحى الله
اليه فيه الاخبار فافهم ومن ثمه اي من اجل ان طريق معرفته اخبار الله تعالى او رسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خامسا لل
مسائل واخلاق الكتاب اذ هو حجة لنا اولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا من الخطاب وبعده
ما لم يظهر ناسخ بفحوى ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف
بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم صام يوم عاشوراء حين اخبر ان اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام قال انا احق بهذا واستدل اولا بقوله

صلی اللہ علیه و آله و اصحابه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الله يقول اقم الصلوة لذكري فهي خطاب لموسى عليه السلام فقد امرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعه واجب الاتباع اقول لا نسلم انه تعبد بشرع موسى عليه السلام بل عمل بالوحي الذي اوحي به وامر فيه لوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وافق للوحي المتلو الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم ولا يبعد ان يقال ههنا ان الامر بالقضاء ما اوحي الغير المتلو بل هو الوحي الظاهر لكنه عليه وعلى آله الصلوة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تائيدا وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التائيد بما ليس حجة بل بما هو حرام العمل لا يليق بشانه بل لا يصح من عاقل فلزم الحجة فوجب التعبد به واستدل ثانيا بآيات امر فيها باقتفاء الانبياء السابقة صلوات الله على نبينا وآله واصحابه وعليهم كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين وقوله فبهديهم اقتده واجيب بان ذلك الاقتفاء انما هو في العقائد والكليات الخمس من حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال وليس على ما ضرورة ان بعضها منسوخة البتة انما هو قالوا اولا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ ولم يذكر في حديث معاذ رضی الله عنه وصوبه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب يشمله فلا حاجة الى الذكر فالملازمة ممنوعة وشمول الكتاب لان قصص الله تعالى لوجوب التعبد بها عندنا ولا ان يقول لان الكتاب والسنة يشملانه وقد تقرر الجواب بان الكتاب يشمل التورية والانجيل وغيرهما لانها كتب تما يحمل عليه كلامه لانه بعيد خلاف المتبادر والمتبادر من كتاب الله في عرف الصحابة القرآن الشريف او لم يذكره لانه قليل جدا انما ذكر ما هو منشأ لاكثر الاحكام وقالوا ثانيا الاجماع على ان شريعتنا ناسخة للشرائع التي قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شريعتنا ناسخة لما خالفه من الاحكام لا مطلقا بجميعها حتى لا يكون الكل حجة كالقصاص وحد الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة وقالوا ثالثا انه كان ينتظر الوحي اذا عرض له حادثة ولم يراجع اليهم بمعرفة حكمها فقط ولو كان شرعهم حجة لحكم به ولم ينتظر وراجع اليهم بمعرفة الحكم فانقلت قد راجع اليهم في الرجم وحكم بما في التورية قال اما الرجم بالمراجعة اليهم فالالزام اياهم فانهم يقولون ان حكم الرجم ليس في التورية قلنا الانتظار وترك العمل بالشرع المتقدم فيما علم بطريق صحيح وهو الوحي بانه شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل العمل كما في صوم عاشوراء واما عدم المراجعة اليهم فلتحريفهم الكتاب وكذبهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فافهم

مسئلة قال الشيخ ابوبكر الرازي منا والامام ابوسعيد البردعي بكسر الباء الموحدة وفتح الدال والعين المهملة منسوب الى بردعة من اقصى بلاد اذربيجان والامام فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي قدس اسرارهم واتباعهم ومالك والشافعي في القديم القول واحمد في رواية رحمهم الله تعالى قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لغيره اي لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وترك رأيه لا لمثله اي لا يلحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعي في قول الجديد والشيخ ابو الحسن الكرخي منا وجماعة وعلى هذا استقر اصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء وقيل قول الشيخين الامامين اميري المؤمنين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ملحق بالسنة فقط دون اقوال آخرين من الصحابة وينبغي ان يكون النزاع في الصحابة الذين افنوا اعمارهم في الصحبة وتخلقوا باخلاقه الشريفة كالخلفاء والازواج المطهرات والعبادلة وانس وحذيفة ومن في طبقتهم لا ائمة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة بالاحكام الشرعية الا بالتقليد والله اعلم والنزاع فيما لم يعم بلواه واما فيما عم البلوى به وورد قول الصحابي مخالفا لعمل المبتلين لا الاخذ به بالاتفاق لانه لا تعمل فيه السنة فلا يقبل هو بل يحمل التشبه به ولا يختلف به بين الصحابة فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب التامل فيها يوفقه

الرأي بوجه ولا يكون بحيث سكت الباقون عنه علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق قال الشافعي اولا لو كان مذهبه حجة لكان قول الاعلم الافضل غير الصحابي حجة ايضا واللازم باطل بالاجماع اذ لا يصلح للعلية لكونه حجة الا كونه كذلك اي اعلم وافضل او لا عصمة اقول لا نسلم انه لا يصلح للعلية الا الاعلمية والافضلية بل العلة ظن السماع من صاحب الشرع وفهم مراده بمشاهدة القرائن لما علم من عادتهم الشريفة المعهودة بالنقل الا نادرا والظن يتبع الاغلب فافهم والاعلم منه على هذا ينبغي ان لا تقليد بمذهبه لو صرح بانه افتى بالرأي وعبارة الامام فخر الاسلام رضي الله عنه وما احيا به في شرح الشيخ الصحابة يجوز ان يكون لهم تأثير في الحجية فالعلة الصحبة فلا يلزم منه حجية قول كل اعلم وافضل فاقول منه شيء بانه لا حكم الا الحكم الشرعي فلا مدخل للصحبة في الحجية فتأمل ولك ان تقرر الجواب بان بركة الصحبة والتخلق بالاخلاق النبوية يوجب اصابة الحق وعدم الخطاء في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه حقا مطابقا لما عند الله من الحكم وهذا ليس ببعيد فان مثل هذه البركات توصل الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر فافهم وهذا اعم فيما صرح فيه بالفتيا بالرأي او لم يصرح وقال الشافعي ثانيا لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجتماع النقيضين لما فيه نقض بعض الصحابة بعضا في الاحكام بوقوع الاختلاف في كثير من المسائل فان قلت هذا منقوض بخبر الواحد اذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين بوجود التناقض فيه ايضا قلت هناك احدهما ناسخ للآخر في نفس الامر فالحجة احدهما في نفس الامر لكن جهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا بخلاف ما نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ايضا لان اصابة الحق كان اكثريا فاذا تخلف فالحق احدهما في نفس الامر لكن جهلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهرا فلا يلزم التناقض بل اللازم الترجيح بالرأي او التخيير في العمل او التوقف والعمل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سيجيء وقال الشافعي ثالثا لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن ماخذ الحكم يأخذه فلا تقليد او اخذ الحكم من الدليل ليس تقليدا فافهم قال فالمثبت لتقليد الصحابي عموما سواء كان احد الشيخين او غيره قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ما له وعليه وقال المثبت خصوصا تقليد الشيخين فقط اولا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر واجيب بان المراد بالمخاطبين في الحديثين المقلدون وهو ظاهر في الاول جدا اذ لا بد لخطاب المشافهة من مخاطب موجود وهم ايضا اصحاب والجواب عن الثاني بان غاية ما يلزم وجوب اقتدائهما لا نفي اقتداء غيرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين حين جعلها امير المؤمنين عمر شورى بين الستة امير المؤمنين عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو راض عنهم فتولى للتعيين عبد الرحمن فلم يقبل امير المؤمنين علي وولى امير المؤمنين عثمان الخلافة به اي بذلك الشرط فقبل فوقع ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعا وهو ضعيف كيف ولو لزم تقليد الصحابي المجتهد صحابيا مجتهدا وذلك باطل اتفاقا بل المراد متابعة في السيرة والسياسة فلم يقبله امير المؤمنين لانه احتياط في العهد وكل ميسر لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما وثق بنفسه تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالرأي عند اصحابنا يجب اتفاقا كتقدير اقل الحيض بقول ابن مسعود وانس وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي وعثمان ابن ابي العاص عزاه في التيسير الى جامع الاسرار فان التقديرات مما لا يهتدى اليه الرأي فان قلت قد روى الدارقطني

عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مرفوعا اقل الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام فههنا عمل به لا بقول الصحابي وهذا الحديث وان كان في سنده ضعف لكن صار بتعدد الطرق حسنا قابلا للاحتجاج كما بينه الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قلت لا باس به غاية الامر انه قام دليلان على مطلوب واحد مثال آخر روى زيد بن عن ام انس قالت جاءت ام ولد زيد بن ارقم الى ام المؤمنين عائشة فقالت بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم الى العطاء ثم اشتريتها قبل حلول الاجل بستمائة وكنت شرطت عليه ان بعتها فانا اشتريها منك فقالت لها عائشة بئسما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب منه قالت فما يصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فينتقم الله منه والحكم ببطلان الجهاد لا يكون بالرأي فلا بد من السماع فان قلت يجوز ان يكون الوعيد لما انه باع الى اجل مجهول وهو العطاء او لانه اشترط عليه الشراء من نفسها وهذا شرط فاسد يفسد البيع وكذا الاجل المجهول قلت لو سلم ان يوم العطاء كان مجهولا وان الشرط المذكور وقع في العقد انها قالت بئسما شريت وبئسما اشتريت ابلغي الخ فقد ترتب الوعيد على شراءها منه فكان بيعا ايضا فاسدا فقد ظهر ان شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز وذلك اي وجوب التقليد وكون مذهبه في حكم المرفوع لانه لا بد من حجة نقلية لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون عنه بعيد التهم فالحجة عقلية او نقلية والاول منتف بالفرض فتعين الثاني قلنا ممنوع الرفع فمذهبه دليل الدليل كالاجماع ونقض بالصحابي فانه ينبغي ان يجب عليه التقليد ايضا لان المرفوع واجب الاتباع عليه ايضا ونقض بتقليد التابعي فيما لا يدرك بالرأي لانه لا بد من حجة نقلية ايضا اقول التخلف اي تخلف المدعي ممنوع بل يجب على الصحابي اتباع قوله وعلينا اتباع قول التابعي فيه لا مطلقا علمت عدم الريبة باتحاد المذهب من غير حجة ولذا لم يعمل زيد بن ارقم بقول ام المؤمنين لكن للصحابة ان يرتاب بعضهم في بعض فلا يعمل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخير ولا نرتاب فيهم بوجه لقيام الحجة عند التهم كالشمس على نصف النهار فلا يجوز لنا ترك التقليد واما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه ايضا لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقراء الحال فقد يرد وقد يجاب عن الثاني بان اتخاذ الصحابي مذهبا فيما لا مجال للرأي فيه دل دلالة قاطعة او مظنونة ظنا قويا او سمع فيه شيئا فهو قطعي عنده ثبوتا ثم هو شاهد للقرائن فلا يخطأ في فهم المراد فمذهب الصحابي دليل الدليل واما التابعي فليس هو سامعا فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير شاهد للقرائن لمعتبة يجوز عليه الخطأ في فهم المراد وظن ما ليس دليلا دليلا ومع ذلك العدالة غير منصوصة فاحتمل فيه ظن الدلالة على الدليل فافهم

تنبيه لا رواية في المسئلة المذكورة عن الامام ابي حنيفة وصاحبيه بل اختلف عملهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم يشترطا اعلام قدر رأس المال المشاهد في السلم لان الاشارة كالتسمية في المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة وشرطه بقول ابن عمر وقد قضى الى امير المؤمنين عمر ايضا فلم يقلده وقلده وضمنا الاجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالحرق الغالب بقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه رواه ابن ابي شيبة وروى الشافعي عنه رضي الله عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك وبقاه اي لم يضمن هو بناء على انه امين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التعدي فلم يقلد وقلده ابو الحسن قال الشيخ عبد الحق دهلوي في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال ابوحنيفة ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعلى الرأس والعين وما جاء عن الصحابة فلا اتركه فهذا نص صريح منه على انه يقلد الصحابة واما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فلعله ثبت عنده معارضة قول مجتهد

كما قيل في مسئلة التفضيل ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فيه حديثا مرفوعا فافهم تقليد التابعي ولو لزم لقلدوه لان الصحابة في عصرهم فليس مثلا لهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولان فضل الصحابة روي عن الامام اذا صحبت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد كذا في التقرير

كذا في الحاشية وان صح نه افيرتد ك الى ان اجماع الصحابة يوجب العمل ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم فاستدلال البعض على صحة التقليد بما روي ان شريحا وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء امير المؤمنين عمر رضي الله عنه قاضيا الى زمان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وبعده ثم ترك القضاء من فتنة عبد الله بن الزبير واستعفى الحجاج الظالم عن القضاء فاعفاه لما راى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين شهادة الامام الحسن رضي الله عنه لعلي وهو اي امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بقبول الاجزاء شهادة للاب حين جاء امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بيهودي شريحا فادعى عليه ان الدرع الذي في يده درعه وانكره هو فطلب شريح البينة منه فجاء بالامام الحسن ومولاه قنبر فقال اقبل شهادة مولاك ولا اقبل شهادة ابنك فاقتنع امير المؤمنين علي اخذ الدرع فاسلم اليهودي وكان منه اي التابعي ... ومخالفة مسروق وهو من كبار التابعين ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى شاة وقال ليس الولد خيرا من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله لا نفيه خبر لقوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه ان مخالفة التابعي للصحابي قد وقع واما انها حجة فمن اين يتم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا ايضا غير تام عند من يرى الحجية فان شريحا وان خالف امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه لكنه وافق امير المؤمنين عمر رضي الله عنه والحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ ابي بكر بن الرازي عن ام المؤمنين الصديقة رضي الله عنها لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المراة لزوجها ولا الزوج لامراته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استاجره ومخالفة مسروق لحكم سليمان مخالفا لحكم داود في الحرث الولد كما روي في الصحيحين

فصل في التعارض وهو تدافع الحجتين

لا تحقق الا بعد اتحاد الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد ان تنتهي الى الامر فكانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانتا قطعا كما اذا كان الحجتان مقطوعتين او ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور التعارض ظاهرا في بادي النظر للجهل بالتاريخ او خطاء في فهم المراد او في مقدمات القياس وهذا يكون في القطعي والظني على السواء فتجويزه في الظنين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم اقول ان اراد ان تجويزه بمعنى التخلف عن المدلول في احدهما في الظنين فنحن نجوز ان يكونا متحققين في المدلول لكن تخلف احدهما عن مدلوله فلا تناقض ولا يخفى ان هذا مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة ايضا فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم واذا تحققتا استلزم تحقق النتيجة في نفس الامر واعلم انه قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض مع عدم المرجح ممتنع في نفس الامر ... المتاخرين ... فقال ان التعارض بين ... عند الكرخي واحمد خلافا للجمهور ثم حكم التخيير عند القاضي ابي بكر والجبائي ... ابي هاشم ... عند بعض الفقهاء فهذا يدل على ان التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والبحث الذي اشار مشيرة عنه فقد بان لك ان لا تعارض الا عندنا للجهل بحكمه النسخ ان علم المتقدم و المتأخر ويكون الثاني ناسخا
له وبهذا اجاب بهر جدا و الا علم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع و الا فالجمع بقدر
الامكان بالضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير غير موجه له لان احدهما منسوخ كما
هو الظاهر او باطل فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى
ما بعدهما مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين السنتين فالمصير الى اقوال الصحابة
والقياس وههنا ابحاث الاول ان المصير الى دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اكثر
فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق له وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونهما ايضا والجواب بان الخبر الواحد
لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والدليل فيصلح مرجحا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لانه
الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه قيام الحجة و الخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص في البديع على
ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده فافهم واجاب الشيخ ابو العباس في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الآيتين اللتين يتعارضان
واحد منهما صادرتين عن متكلم واحد لا يتغير عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره الاول كما اذا شهد شاهد بحادثة ثم اخبر
مناقضة للاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ولا يسقط قول الآخر فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد وهو الله سبحانه والسنة كلام
متكلم آخر فاذا تعارض الآيتان فقد التحقا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفرع عليه ان عند تعارض الآيتين يصار الى السنة
المتواترة لانه كلام متكلم آخر وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان ويبقى كلام مبسوط ولا يفقهه هذا العبد حق الفقه
لان السنة ليست الا بالوحي اذ لا حكم الا الله فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الهي و التعارض انما يقع بين الحكمين وهو
كلام الله تعالى الازلي وهو كلام متكلم واحد ويضر الكلامان الصادران عن متكلم واحد صادق فيه لا يمتنع ولا يمنع قطعا سواء في المطابقة واذا
صدر عن متكلم آخر صادق قطعا ليس له فضل على ذلك الكلامين المتناقضين والقياس على الشاهد باطل لانها ليس مقطوع
الصدق فاذا صدر عنه كلام متناقض اوجب الريبة في الحفظ او العدالة فوقع الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة
اصلا بل متكلم السنة صادق قطعا كمتكلم الكتاب فلا بد من مطابقتهما وهو التناقض واما الفرعان فمتفرعة على الاصل الفاسد ونقض ما هو الحق
فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس لمعارضة
معارضه الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة واذا لا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل ما دليل فهو مخرج عن
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل باحدهما على سبيل التخيير فذلك تخيير بين ما هو حرام العمل
وواجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
ان يصير الى دليلين متعارضين او لا و لا يصير الى ما هو ادون منهما او الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يصلح معارضة ثم يسقط
ملغى بنفسه فكانه لم يصر الا من الاصل واذا انتفيا من البين بقي الدليل الادون من غير معارض فيعمل به فهذا احسن ما يقال
فيه وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان يصدر يجب كله انكر الاجماع
قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادون واذا ثبت انه العمل الاجر فافهم الثاني ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضهما الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضهما الى اقوال الصحابة ثم الى القياس فلم تقلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اخبار الآحاد ثم الى اقوال الصحابة والقياس والجواب عنه ان الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لايكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فتعين ان يكون الكتاب والسنة لو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ فعند تعارض الآيتين والسنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعي والكلام فيما لاترجيح فيه ولايمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فتمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى فلا تحصيل عندها فلو اعتبر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن ههنا اندفع ما في التلويح ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لاترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا فبقي الخبر سالما عن المعارضة فتشكل يمكن ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحدهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة ولا احتياج الى ما اجاب بجواب حاصله ان خبر الواحد لما كان ضعيفا غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعا للآية الموافقة له فيصلح مرجحا وقد عرفت فساده ولا احتياج ايضا الى ما اجاب به الشيخ الهداد ان التساقط انما هو للدليلين من نوع واحد ويعمل بنوع آخر والآية الثالثة من نوع المتعارضين وقد عرفت فساده بوجه آخر ايضا وبما بينا ظهر لك ان الآية والسنة المتواترة اذا تعارضا تسقطان ايضا الا كما زعمه الشيخ الهداد فافهم الثالث ما اورده الشيخ الهداد ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأي وهو غير الخبر فلكان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لايدرك بالرأي وينبغي ان لايعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبرية متعينة فهو ايضا خبر فليس دونه فينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين والمتكلم بهما واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود تغليظ الدية ارباعا مرفوعا فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال ومراد المشائخ باقوال الصحابة الاقوال التي فيما يدرك بالرأي لا كما في المستوفى من التعميم والتحقيق الحق فيه ما نقص عليك ان الصحابة منهم مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من بشر فوايا لصحبته بعده ومنهم من هم مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني ظاهر انها انما يدل على السماع ظنا لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم انكانت راجعة الى الخبر لكنها دونه البتة واما اقوال الفريق الاول فالكان كون فتواهم من دليل تعين المقطوعية عند التهم لكن كونها مما لايدرك بالرأي غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لايصل اليه رأينا واما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم اعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم منورة بنور اسلم احتمل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالرأي فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأي قائما فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر السماع فيكون ادون من الخبر الصريح اذ اكان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به واما قول صاحب الهداية ففي خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي بدري رضوي ذي مناقب عليه منصوص عليه بالعدالة والفضل بنص محكم الذي صح فيه مرفوعا تمسكوا بعهد ابن ام عبيد فافهم والا وجد الادنى فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل اصل متأصل في الباب كما في سور الحمار فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر كما في الصحيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لسائل عن اكل لحوم الحمر الاهلية كل من سمان

[illegible] ١٢

اما الكتاب فرواه الغفاري او الحرمة اية النجاسة والحل اية الطهارة فقد تعارضا وليس هنا اصل يقاس عليه فانه كان العلة
فالعلة فيه الضرورة الشديدة وليست مثلها في الحمار لانها لا تدخل المضائق بخلافه وان كان السباع فليس فيها ضرورة اصلا بخلاف الحمار
فقررنا الاصول وهو ان الماء وجد في الاصل طاهرا فلا يتنجس بالشك ولا يطهر المتوضي لانه كان محدثا في الاصل فلا يزول الحدث
بالشك فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا ولا يرد عليه ان الحرمة يجوز
ان يكون للكرامة وليس الحل من لوازم الطهارة قطعا لان التعليل بكونه كما مذكور في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة وههنا بحث فان
حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض اصلا ولا اصل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال التحريم يدل على النجاسة والضرورة توجب الطهارة
فقد تعارضا وفيه اولا ان الطهارة ح تثبت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانيا ان تغير الضرورة الشديدة كما في الهرة
وقد مر وليست فالاولى ان يقال عارضه حديث الركوب على الحمار فلا تخلو عن المخالطة بالعرق ولا قياس لحديث آخر وهو ان الماء
لما كان طاهرا مطهرا بالاصل فلا بد من استعماله لازالة الحدث ولا وجه لضم التيمم كيف لا ومعنى تقرير الاصول ان يهدر الحجتان
ويصار الحادثة كان لم ينزل فيها شيء والماء كان في الاصل طاهرا فيبقى على طهارته فاذا لاقى العضو ازال الحدث
فلم يبق في البدن حكم فضم التيمم الا الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم ليس مقتضى الاحتياط
ضم التيمم لانه وان كان مزيلا للحدث لكنه ليس مزيلا للخبث واستعمال هذا الماء كما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تنجس
الاعضاء فالتيمم لا يغني بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر اراقة الماء ثم التيمم وهذا الاشكال وان استصعبه الاذكياء ايراده هذا العبد سهل
الاندفاع فانا سلمنا ان تقرير الاصول يقتضي اهدار الحجتين من البين وان الحادثة كانها لم ينزل فيها شيء الا انهما كما لا تدلان على
نجاسة الماء وطهارته كذلك يدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فاذا هدرتا كان لم ينزل في النجاسة والطهارة
شيء وكذا في زوال الحدث وعدمه كانه لم ينزل شيء والاصل في الماء الطهارة فحكم بها والاصل في البدن الحدث فحكم به و
بعدم زواله باستعمال هذا الماء وكيف وليس الحكم بزوال الحدث الا امر تعبدي بازائه شرع وقد اهدر الحجتان ارتفع من البين
والتيمم عرفت مزيلا فوجب ثم ان الماء الطاهر موجود البتة واحتمال الازالة قائم وجب استعماله للاحتياط فاستعمال الماء للاحتياط واما
ضم التيمم فامر حتم ولما حكمنا بسقوط الحجتين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع
من الليل وهذا الاحتمال مهدر فلا وجه للاحتياط بالاراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا ان الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة ثم اورد
بحث آخر هو ان الحجتين اذ قد تعارضا فواحدة منهما منسوخة في نفس الامر او باطلة فلا حكم في نفس الامر الا لواحد فالاشكال في
السؤر ليس من الشارع بل منا بجهلنا فهذا الحكم منا لا من الشارع ولك ان تجيب عنه انه ليس المقصود ان قد اشكل بل المقصود انه
لا بد ههنا من تقرير الاصول وهو يقتضي ان يكون الحكم كذا ويظن ان حكم الشارع في سؤر الحمار المشغول استعمال الماء وضم التيمم
وهذا امر ممكن لا يأبى عنه العقل ويهدي اليه الدليل واما انه صواب مطابق فلا يدعى كسائر الاجتهاديات بل لا يبعد ان يقال
ان الحكم من الشارع كفاية احدهما من الوضوء او التيمم لكن اذا كان الامر مشكلا عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة
بيقين فتأمل فيه وقد ينقض بالضب فان احاديث الحل والحرمة قد تعارضت هناك ايضا وجوابه ان القياس هناك
على السماع ممكن لوجود العلة المشترك بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقي كلام طويل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيهما ابتداء اي قبل التحري بان يعمل باحدهما بالتحري ويجب التحري فيعمل به خلافا للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء واذا اهدر لانه ليس دليلا تحقيقا حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا ولا تعيين احدهما للعمل لعدم الترجيح بقي انه باحدهما لا على التعيين وهو التخيير لكن لا بد من التحري فان لشهادة القلب تاثيرا لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بفساد احدهما ولم يتعين الفاسد فلا اعتبار للتحري وجوابه ان المقصود انه لم تطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فانها مبنية على التعيين بما وقع التحري اليه فهو متفرس به من الفراسة فتامل فيه كما في القبلة وقول الصحابي عند من يقول الحجية وان كان قبل القياس لكنه كالقياسين فلا مصير الى القياس ان يسقط ويعمل بالقياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء لكن ينبغي ان يتحرى فيهما ايضا وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسنة يقتضي سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأي فرجعا الى القياسين وتساقط فيهما فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و تساقط النصين ان الكتاب والسنة انما وضعهما الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف في بعض النصوص كاخبار الاحاد والعام المخصوص للقصور منافي النقل او الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن بالمنسوخ لم يتعين بل بالجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل باحدهما بل يحرم بينهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطاء في الواقع فاذا تعارضا ولا ترجيح و لم يعلم فساد احدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا او خطاء لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلا ولما كان صحتهما معا معلوم الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل بالخطاء بيقين وهو باطل ضرورة من الدين وايضا ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي وعند قيام كل فات الظن فيلزم ان اهدار احدهما يبقى الآخر قائما فيعمل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلا بد من تحكيم القلب فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به وبما قررنا اندفع ما اورد ان الفساد الغير المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل لكل خيرا ولا حاجة الى تحكيم القلب فافهم واندفع ايضا ان القياس دليل من دلائل الشرع منتجة الوجوب الحرمة فهو ايضا دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع لايجاب العمل بنتيجة لا لان نتيجته ثابتة في نفس الامر بل وضعه لان يعمل به وان كان خطاء نتيجته لان الظن في صلبه او غاية التعارض العلم بان احدهما خطاء على التعيين وكل نفسه موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما بخصوصيته خطاء فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد انما ينافي العمل بهما معا فاذا اوجبنا بواحد منهما بعد شهادة القلب ثم انه لو صار التعارض العمل بهما واهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم واندفع ايضا ما قيل ان القياس مقدم على بعض الكتاب كالعام المخصوص وفي بعض السنن فهو اقوى في افادة الحكم.

منها فالعام المخصوص ونظائره ايضا وضعت للعمل به وان كان خطاء فلابد ان يخير في تعارضهما وجه الاندفاع ان الكتاب والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود نفسها اصطفي بنا جاء المقصود بهما ليفهم المراد وجهلنا بالنسخ ولم يوضع للعمل بهما وان كان خطاء فالتعارض فيما يقصد الحجية للقطع بخطاء احدهما وهو سير في كل واحد منفرد الحجية ويجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بحجيته وان كانت خطاء فالصحيح الفرق فافهم وهذا الدليل بعينه جار في اقوال الصحابة اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطاء وانما وجب العمل عند من وجب عنده ظنا باصابة رائهم فليس فيه احدهما منسوخا بالآخر بل يكونان لايجاب العمل فصار كالقياسين فتامل واعلم ايضا ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة ينبغي ان يعمل بها عند تعارض النصين فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابي موافقا لاحدهما مرجح لكونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابي انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بين المتعارضين المتساويين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير للآخر وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل احدهما على حال والآخر على حال او يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص تخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام ما وراء الخاص لتخصيص يشترط فيه وعلى لا يرد عليهم ان التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ ابن الهمام لا الاعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح والتحقيق هو تقديم الجمع على الترجيح مذهبا قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فالاولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن العمل مرجوحا وليس فيه ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا اي لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة رح قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين ابوال الابل روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نفر من عرينة او عكل فاجتووا المدينة فامرهم ان ياتوا ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وسمل اعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الاباحة مع امكان حمل العام على ما لا يؤكل لحمه كما حمل الامام محمد فحكم باباحة بول ما يؤكل ومع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداوي كما حمل الامام ابو يوسف فحلل التداوي بابوال الابل بل المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس ولتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى ولنورد ههنا امثلة للتعارض تمرينا للمتعلم للتخلص منها ما بين قراءة النصب والجر في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المتقضين احدهما للمسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤس داخلا تحت المسح والآخر للغسل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي داخلا تحت الغسل وجمع بحمل الجر على الجوار وكون المجرور معطوفا على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المصنف وقال وحمل الجر على الجوار معارض للنصب على المحل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الرؤس حملا على المحل فانه مفعول محلا فلا اولوية بحمل الجر للجوار لكن ينبغي ان لا تقتضي

الیه فان من حمل الجر للجوار قال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتواتر فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فحمل على الجوار فيه هذا توجيه لما ذكر اقول لك ان ترجح الغسل على المسح بان الرجل محل التلوث فبالغسل اجدر كاليد دون الراس فانه قلما احتمال للتلوث وفيه شائبة من الخفاء فان الكلام في ازالة النجاسة الحكمية وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوث الا ان يقال الظاهر في فروع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابق لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث احرى والیق بان يعتبر نجسا حكما ولا يرد ان هذه النجاسة الاعتبارية ولا يد للحقيقة في الحكم فافهم وتامل ايضا الوضوء كالغسل في تطهير البدن فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء الطهرة كالغسل فينبغي ان يجب غسل كل البدن في الوضوء لكن كان فيه حرج عظيم فاقيم غسل الاطراف مقام غسل الكل فيكون الرجل من المغسولات لكن كان ينبغي ان يجب غسل الراس ايضا فدفعه لقيوله والتغي في الراس بالمسح دفعا للحرج اذ في غسل الراس مشقة مع ان كثرته تورث المرض فافهم وقد تخلص عن التناقض بان المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجاز عن الغسل المتواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام في كل طبقة حتى وصل الینا فقد رواه ازيد من ثلثين من اصحابنا وهلم جرا وليس المقصود تعيين عدد الرواة بل اعلام التواتر وان شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة متاخرة نزولا عن كثير من القرآن والوضوء كان في اول الاسلام هو المنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعدها فالآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وهو الذي بقي الى الآن المتواتر والمتوارث وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجر ايضا اما بتقدير لفظ اغسلوا وارادة معنى اغسلوا لما بينهما من المشابهة وبكونه معطوفا على ايديكم والجر للجوار وهذا الطريق مقبول متلقى فيه اصلا وما قيل لعل الاصح اذ الغسل اسالة الماء والمسح اصابة البلل ولا اسالة بلا اصابة فلا غسل بدون المسح فالحمل بالغسل عمل بالقرائتين فلا اصابة فيه تلحق بل لا تصح اسمه لا يتبع المسح اسم الغسل فان المسح اصابة البلل من غير اسالة الماء والغسل اصابة بالاسالة فهما متباينان مندرجان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احدهما الآخر وهذا لا توجه له الى قول القائل ان مقصوده الترجيح بالاحوطية يعني الحمل بقراءة النصب احوط فانها موجبة لفرضية الغسل وبه يخرج عن العهدة يقينا اذ به يتحقق المسح مع شيء زائد مباين له في الصدق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ايضا لوجود اصابة البلل كما لو غسل الراس في الوضوء يخرج من عهدة المسح ايضا وان كان المفروض هو الغسل يخرج عنها ايضا لانه ادى ما فرض عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مباين فافهم فان كلام القائل احق بالقبول وقيل الجر مع الخفين والنصب بدونهما يعني قراءة الجر محمول على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذا لم يكونا في خفين وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره الامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وفيه ما فيه فانه مخالف لما قالوا ان المسح ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ويمكن ان الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في الحاشية والحق انه لا [illegible] لذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على الخفاف وانما النص المفسر السنة وهو لا ينافي في الحمل والآية [illegible] واما نقصانها في بيان الفرائض فلازم على كل تقدير فانه اذ احمل على الغسل كان ناقصا عن بيان حال المتخفف

وما قيل ان المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت اليه فان لمسح الخفين شرع من قبل وبقي الى الآن ويوجه الغسل نسخ
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح وعلى عاري الرجل عن الخف الغسل
فقد نزل الآية بقراتين ما دين الى فرائض وضوء المتخفف والعاري وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف منتهيا الى الكعبين اذ
لا غاية له قطعا لان الغاية ح لا يكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى والله اعلم وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخففين بخفاف تنتهي
الى الكعبين اشارة الى ان لا مسح اذا كان مكشوفا منتهي من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة ومنها اي من موارد
الواقع اي من التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا المانع من الوطي الى الغسل الواجب بالانقطاع لان
التطهر والاطهر مبالغة من الطهارة وهو الاغتسال والتخفيف المبيح للوطي قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف في
يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله والحاصل ان القراءتين
القراءتين ان احدهما يقتضي حل الوطي بعد الانقطاع قبل الغسل والاخرى يقتضي الحرمة هذا ما يقتضيه كلامه وفيه تامل فان حرمة الوطي
قبل الاغتسال في قراءة التشديد بالعبارة والحل في قراءة التخفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة والاولى ما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد يقتضي ان يكون غاية الحرمة الاغتسال وقراءة التخفيف يفيد ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون لحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشديد على الاقل من العشرة و
ح والله اعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وحمل قراءة التخفيف على الاكثر من مدة الحيض والمعنى والله اعلم
لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضي العشرة فان قلت فما معنى قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال وتطهر بمعنى طهر مخففا
كتبين بمعنى بان وهذا التخلص من قبيل المحال وقد بيناه قبل بان القراءة ان كلام واحد لا تحمل ان يحمل على معان مختلفة كيف
لا وليس مجموع القرائتين قرانا حتى لو نذر ختم القران وقرا الكل بقراة واحدة تم الختم وكذا في التراويح فالقراتان كلام واحد
انما لنا جواز القراة بطريقين فلا بد ان يكون مضمونهما واحدة فلا يصح حمل احدهما على معنى والآخر على معنى آخر اجيب عنه ان كلامين اي القرائتين
كلامان نزلا من الله تعالى قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراءة لكل بدلا فلا يبعد ان يريد بكل و
من الكلامين معاني مختلفة بل هو المتعين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انهما كلام واحد فلا استبعاد في ان
يراد به معان بحسب اختلاف الالفاظ وليس هذا الا استعمال المشترك في معانيه وليس هذا خفيا على من يتتبع كلام الشعراء والبلغاء
فافهم ثم بقي بحثنا كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام به كالمعمى فلا يصح في كلام الشارع وايضا فيه نظر ثان فانه لا يلزم
حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وان لم تغتسل يوما او يومين او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا مر وقت
الاغتسال والتحريمة حل وطيها فان قلت اقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت هذا ابطال النص لا بد له من نص اقوى
منه وليس فلا يصح هذه الاقامة فافهم والتفصيل لم لا يحمل فيهما على الاغتسال ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن فيكون كرمه الى الاغتسال كما عليه
بل هذا اولى كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف فان الاغتسال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل تطهر مشترك جاء بمعنى اغتسل ايضا
قال في القاموس طهرت انقطعت دمها واغتسلت من الحيض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطي الا الاذى قال الله تعالى

يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وقد ارتفع الاذى حقيقة بالانقطاع وحكما حيث وجبت العبادات ولا توقف بعد المقتضي وهو النكاح الصحيح ههنا وعدم المانع وهو الاذى فيما نحن فيه فتدبر وقد يناقش بانه ليس المراد بالاذى النجاسة المرئية فان النجاسة في الفرج موجودة على كل حال بل المراد الاذى الحكمي وهي موجودة الى الاغتسال فيوجب الحرمة اليه ولك ان تجيب عنه بانه هب ان الاذى ليس مطلق النجاسة ولا النجاسة الحكمية بل النجاسة المرئية التي تتنفر عنها الجبلة الانسانية وهو الدم او القذر الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسة وقد ارتفعت سلمنا انه ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية لكن هي نوعان نوع يمنع الجبلية ما اشترط فيها الطهارة واداء ما لا اشترط فيه كالصوم ونوع اخر يمنع اداء ما اشترط فيه فقط كالجنابة فالمراد بالاذى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطي بالاجماع والا لحرم وطي الجنب فكيف لا يراد النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا الجنب ولا يزيد الوقاع على الصوم قطعا في اشتراط الطهر عن الاذى فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض ويرتفع بالانقطاع فلا معنى لحرمة الوطي قبل الاغتسال فان قلت قد بينت سابقا انه لا يصح التخليص المذكور سابقا والان بينت ان تخلص الشافعية ايضا لا يتم فبأي وجه تخليص قلت الاظهر ان التخليص بان يحمل قراءة التشديد على التخفيف وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فان تفعل يجيء بمعنى فعل كتشمير الكم اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال الدرياق فان الدم قد يدر وقد لا في اثناء المدة فمقتضى الاحتياط ان يؤخر الى ان يظن الانقطاع لكنه اذا مر وقت الاغتسال والتحريمة فقد وجبت الصلوة فاعتبرت طاهرة شرعا عن الاذى الحكمي الحيضي المانع عن وجوبها وهو كان مانعا عن حل الوقاع فيحل الوطي ولا يؤخر فان قلت كيف يحمل الاطهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن الكشاف التطهير حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع و لا ينفع مجيء تفعل بمعنى فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لا نسلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تتحقق في الاغتسال فانه نوع من المبالغة واذا حمل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل ثم قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في فرد منه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جاء بمعنى تنزه ايضا واللغة لا تتعرض للمعنى المجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعله من نفائس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو في اليمين اذ يفيد احدهما وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالغموس وهو الحلف على الماضي مع العلم بالكذب لانها مكسوبة فدخلت في ما كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم بما عقدتم الايمان يفيد عدمها في الغموس اذ ليست منعقدة وهي اليمين على المستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل قال الامام مالك هذا التفسير حسن تمت بعثت في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذ بكذا عدم الواسطة والحصر في المذكورين فخرجت عن اللغو مرة حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الاولى وثبت به المؤاخذة فيها ودخلت فيه مرة اخرى وانتفى المؤاخذة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وهذا المعنى صار مقابلا للمكسوب وفيما لا يفيد وبهذا الاعتبار صار مقابلا للمعقود وتحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار ان الاولى يثبت المؤاخذة في الغموس والاخرى ينفيها فيها والتخلص عند مشائخنا بان المؤاخذة الثانية في الغموس هي الاخروية للاضافة الى كسب القلب وهي القرينة على كونها اخروية والمؤاخذة المنفية فيها هي الدنيوية وهي الكفارة فلا كفارة فيها عندنا وهذا التخلص من قبيل الحكم لا يقال روى البخاري

ن ام المؤمنین عائشة الصدیقة نزلت لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم فی قول الرجل لا والله وبلی والله وفی روایة ابی داود قالت عائشة قال رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم هو قول الرجل فی بیته کلا والله وبلی والله لانا نقول هذا التفسیر والنزول مسلم لکن من این علم ان المراد فی الخبر آیة المائدة بل یجوز ان یراد آیة البقرة والشافعیة یحملونها ای المؤاخذتین المذکورتین فی الآیتین علی الدنیویة ویدرجون الغموس فی المعقودة لانها من المعقودة لعقد القلب وعزمه علیه والعقد العزم فیکون ما عقدتم الایمان بمعنی ما کسبت قلوبکم فیجب الکفارة فی الغموس عندهم ودفعه بان العقد مجاز فی عقد القلب وعزمه فان العقد فی الاصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا یتحقق الا فی المنعقدة لان ربط الجزاء بالشرط لایجاب الصدق فیه دون الغموس یدفع بانه یعم الیمین عقد القلب فلا یکون مجازا فیه فانه فی اللغة ربط شیء بشیء کیف لا ولم یتبادر کونه عقد القلب من اهل اللغة وجیب بانه فی عرف الشرع ربط الحکم فی المستقبل کما نقلنا عن الامام مالک قال تعالی اوفوا بالعقود فتدبر فالحمل علی عقد القلب مجاز شرعی فلا یحمل علیه ثم ان فیما ذهب الیه الشافعیة تسویة المنعقدة المباحة بل قد یکون بعض الیمین واجبا للغیر والغموس الذی هو من اکبر الکبائر وافسق الفسوق فی الستر ولم یعهد هذا فی الشریعة اصلا وکیف یعهد ولو وعد الشارع ستر هذه الکبیرة بالکفارة لکان المدعی الکاذب یبالغ فی حلفه الکاذب فیحلف کاذبا ویاخذ المال بالباطل ثم یکفر وهل هذا الا فتح الباب الظلم وبحماقته رنا ظهر لک عدم اتجاه ما قیل فی دفع التعارض ان المراد فی الآیتین المؤاخذة الاخرویة فانها المتبادر فی کلام الشارع والمعنی فی الموضعین انه لا یؤاخذ الله فی الآخرة بالیمین الصادر لا عن قصد وانما یؤاخذ فیها بالیمین الصادر عن القصد فی الآخرة وستارة هذه المؤاخذة اطعام عشرة مساکین الخ فالکفارة ساترة عن المؤاخذة فی الغموس والمنعقدة المصطلحة جمیعا ویؤیده اطلاق الاحادیث فی کفارة الیمین وقد یقال فیما قال متاخرنا نظر هو ان سورة المائدة متاخرة نزولا من سورة البقرة فلو کان بینهما تعارض وجب انتساخ الاولی بالثانیة ولا سبیل الی الجمع بما ذکرنا فان النسخ متقدم علی الجمع والجواب ان سیاق آیة البقرة یقتضی کون المؤاخذة اخرویة کما اشار الیه المص رح لا تعارض ولا نسخ وانما کان التعارض بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما هو اذا لم یکن قرینة علی تعیین المراد هذا ثم بقی ههنا نظر هو ان کون العقد حقیقة فیما ذکر مجرد دعوی لا بیان علیه بل هو حقیقة ضد الحل وربط الیمین هو تقیید بالقصد فالمعنی لا یؤاخذکم الله بما صدر خطاء وانما یؤاخذکم بما صدر قصدا وهو یشمل المنعقدة المصطلحة والغموس ایضا فیجب فیهما الکفارة ولک ان تقول هب ان العقد هو ضد الحل لکن ربط الیمین لیس هو ربطا بالقصد مطلقا بل بالقصد بالابقاء ولذا یقال للعهد العقد کما صرح به کتب اللغة وهذا المعنی هو المعهود شرعا ولعل هذا هو مراد من قال انه فی الشرع لما له حکم فی المستقبل والا فلا منقول شرعی عند محققی اصحابنا ثم انه لو ارید بعقد الایمان ربطه بالقصد مطلقا کان الیمین اللغو ایضا داخلا فیه لانه مربوط بالقصد فیلزم فیه المؤاخذة ولم یقل به احد فقد تبین باقوم حجة ان حقیقة عقد الیمین هو الربط بقصد الایقاع وهو انما یکون فیما اذا حلف علی المستقبل فافهم ویحتمل ان یکون المراد بالایمان المنعقدة لانها الاحری ببیان الحکم وان یراد باللغو فی الآیتین ما صدر لا عن قصد ویراد بما کسبت قلوبکم الکسب بالعزم علی الایفاء فیکون هی المنعقدة ویحمل المؤاخذة علی الدنیاویة او علی الاخرویة ویکون المعنی لا مؤاخذة بالعقاب فی یمین جری علی اللسان خطاء وانما المؤاخذة بما کسبت قلوبکم بالعزم علی الایفاء وعدمه وستارة هذه المؤاخذة

احد هذه الاشياء ويكون الايتان ساكتين عن بيان المنسوس للغو الفقهي مع بعد دفع التعارض ايضا فافهم ومنها ما روي في تحريم الضب واباحته في سنن ابي داود ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى الجماعة الا الترمذي عن خالد انه سال عن حرمته فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير كذا في الحاشية والتخلص بتقديم المحرم في العمل والاعتبار على المبيح وتقديم المبيح بالزمان فيكون منسوخا كيلا يتكرر النسخ فانه كان الاباحة اصلا فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبيح فانه يقرر الاباحة ثم المحرم ينسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولى واعترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباحة اصلا ونحن لا نقول به فان الانسان لم يترك سدى فلا اباحة اصلا حتى يقرره المبيح او ينسخه المحرم وقد تقدم بالتشييد اركانه ولذا اردفه بقوله وفيه الاحتياط فانه لو كان المقدم المحرم والمتاخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبيح وناسخه المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع في الحرج وهو منقول عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام ايضا في

مسئلة الجمع بين الاختين بملك اليمين

مسئلة الاثبات مقدم على النفي اذا تعارضا كما في الشهادة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي والشافعية وقال الامام عيسى ابن ابان يتعارضان والمختار عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين انه كان النفي بالاصل فيقدم الاثبات لان النفي ح من غير دليل فيقدم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة اسمه مغيث حين عتقت وخيرها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما في كتب السنة كذا في التيسير وقد عارضه الاخبار بعبدية النافي للحرية كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان العبدية كان معلومة مشهورة من قبل فالاخبار بها بالاصل لعدم العلم بالحرية الطارية والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها عن دليل فيقدم اخبار الحرية على اخبار نفيه اعني العبدية وحكم بثبوت الخيار وان كان الزوج عبدا وان الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية بل لسبب حرية الزوجية المملوكية وفيها زيادة الملك على نفسها فان الطلاق ثنتان وكما يشهد به ما روى الدارقطني مرفوعا طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وان كان النفي مما يعرف بدليله لا بالاصل فقط تعارضا لان كليهما خبر عن علم فالنفي كالاثبات وح يحتاج الى الترجيح كالاحرام المنقول في تزوج ميمونة كما روى الستة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ميمونة وهو محرم كما في التيسير فانه نفي الحل الاصلي المنقول الى الاشهر كما يدل عليه هيئته المحسوسة احرامية فعارض رواية مسلم وابن ماجة عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة انه تزوجها وهو حلال رواية ابي داود بعد ان حلا بسرف وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال كنت الرسول بينهما كذا في التيسير ورجح بان ابن عباس ازيد من ابن الاصم وابي رافع ضبطا واتقانا قال الزهري ما تدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقه اتجعله مثل ابن عباس وهذا يفيد القوة فان رواته كلهم فقهاء كما قال الطحاوي وقوله على الاشهر اشارة الى ما روى مالك في الموطا عن سليمان ابن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان تخرج ففيه نفي للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذا الاخبار

بالاصل فيرجح عليه رواية ابن عباس لكونه من الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاخبار ايضا بالدليل لانه
لاحرام قبل الخروج ورواية انه منقطع فانه على ما نقل في التقرير من ابن عبد البر ان سليمان ولد سنة
اربع وثلثين وابو رافع مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا تعارض في السند وانما التعارض في الخبرين المذكورين سابقا
فافهم واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوز نكاح المحرم والمحرمة وجوزه ائمتنا وتمسك بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا
ينكح المحرم رواه اصحاب السنن ومسلم واجاب الشيخ ابن الهمام بانه عارض برواية ابن عباس نكاح ام المؤمنين ميمونة وهو محرم
وابن عباس اقوى ضبطا وفقها وعدالة وروايتها فالترجيح له ولو سلم التساوي تساقطا ووجب الرجوع الى القياس وهو
مؤيد لنا لان النكاح كالشراء للتسري وهو غير ممنوع بالاحرام ثم انه لو امتنع بالاحرام فلانه يدل على حقيقة الوطي المحرم فيه وهو انما يوجب
فساد الحج فهذا النكاح لو امتنع لفسد الحج ولا وجه لفسادها بالنكاح اصلا ولو صير الى الجمع فهو ايضا ممكن فيحمل النكاح على الوطي وبالحكاية الواقعة
في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داود ولا يخطب التمكين للوطي ولا يحتمل رواية ابن عباس هذا التوجيه وقد يؤخذ عليه بان القول
يترجح اذا عارض لان الفعل يحتمل الاختصاص دون القول لا سيما اذا وقعت روايات الفعل متعارضة وبه روى الامام مالك
ان غطفان اخبره ان اباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر ابن الخطاب نكاحه وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض وترجيح الصحابي
بعده لا سيما قول مثل امير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم ففعله دليل بقاء الحكم وانت لا يذهب عليك ان الاولى
في المؤاخذة ان يقال ان القول معلم فالتعارض انما هو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا في حقنا لانه لم يدل دليل
على التاسي واما ترجيح القول في هذه الصورة محل تامل وان التنافي اي كون الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو نفي
للنجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالدليل بان يلازمه فلم ير وقوع النجاسة فينظر ويسال عن مبني الاخبار فان اخبر انه
بالاصل فيعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدليل تعارضا والاستصحاب مرجح فيعمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن
حجة لكن يصلح مرجحا وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوى وقد يطالب بالفرق بينها وبين مسئلة سور الحمار فان مقتضاها ان يقرر الاصول
فيه فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث فيجب ضم التيمم ويجاب بان هناك التعارض في الادلة الشرعية وهي مثبتة
للاحكام فيمكن ان يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه خبر لا يثبت حكما اصلا فلا يخرج به حكم المشكوكية فتامل + + + + + + + +

مسئلة الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا ان يجب التكرار اي يفيد الخبر
ان هذا الكائن يتكرر بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات او غيرها كما روي رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه فانها حكاية كان
مع المضارع وهي يفيد العادة على ما مر واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ او مخصص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية وان
جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح والفعل مع القول المخالف له اما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التاسي
فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التاسي كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التاسي او
مقارن مع وجوب التاسي فقط دون دليل التكرار فهذه اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل
التاسي فان كان القول مختصا به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والفعل مختص به ايضا فان تاخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما
لجواز وجوب الفعل او ندبه او اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر وان تقدم القول على الفعل فالفعل نسخ له قبل التمكن

ثم بعد زمان يمكن الامتثال بالقول ونعنيه ان مرادمن لم يجز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان امكان الامتثال و ان جهل سابق حاله في القسم الرابع و ان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل و ان كان عاما له ولنا فكما كان خاصا به و بانيه لا تعارض في حقنا واما في حقه عليه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل و ان تاخر فهو ناسخ و ان جهل فكما سيجيء وعلى الثاني وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار و التاسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا و انما التعارض في حقه لوجود التكرار و تيقن زمان القول ايضا وفي حقه المتاخر من القول و الفعل ناسخ للاخر و ان جهل التاريخ فقيل القول ناسخ في حقه وقيل بالوقف دفعا للتحكم في حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز اصلا و لا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به فيه ذلك ظاهر و ان اختص القول بنا فالمتاخر فيهما ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا اقول لولم يثبت التاسي خصوصا بل عموما ففيه نظر فانه قد تقدم في التخصيص ان دليل التاسي ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك و ان جهل التاريخ فمذاهب مختلفة فيه اخذ الفعل لانه اول لكونه معاينا مشاهدا و التوقف و العمل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته اظهر من دلالة الفعل لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام امر خارج بخلاف القول فانه مفيد بنفسه قال الشيخ ابن الهمام و الاوجه التقديم بما فيه الاحتياط وذلك لان الكلام فيما معه موجب التكرار و التاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول و الا ظهرية لاحدهما في الدلالة وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى و ان عم القول له ولنا فالمتاخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ و ان جهل التاريخ فتلك المذاهب عائدة فيه الا انه ينبغي ان يختار التوقف في حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمانينة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط فان خص القول بنا او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله و اصحابه وسلم وفي حقه المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا لوجود التعارض كما في المخصوص به اي كما ان المتاخر ناسخ فيما اذا خص القول به صلوات الله عليه و آله واصحابه وسلم وعند الجهل كما علم قيل القول وقيل الفعل وقيل الوقف وهو المختار وعلى الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقه عليه السلام فان تاخر القول فلا تعارض بحامر دان تقدم فالفعل ناسخ اياه و ان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة من تقديم القول و الفعل و الوقف ومختار الاكثر التوقف حذرا عن التحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتاخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقديم الفعل راجح فلا وقف كذا في شرح المختصر ودفع بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح و لا تفريع عليه تكليف و لا تعبد لنا بالبحث عن فعله اقول مراد الناظر ان الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فينا التعرض لهذه المسألة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر واشار بقوله لو سلم الى منع عدم الفائدة فان معرفة احوال الانبياء صلوات الله عليهم والايمان بها من اعظم السعادات و ال[illegible] مقصود الدافع ان الترجيح المظنون انما يكفي لوجوب العمل به واما الاعتقاديات فلا يغني الظن عن الحق شيئا او البحث عن احواله لا يتفرع عليه تكليف فلا يكلم بالترجيح المظنون

[illegible] فافهم و ان كان القول خاصا فالمتاخر ناسخ ايا كان و ان جهل [illegible] فالمختار العمل بالقول

الامر والاوجه الاخذ بالاحتياط وذلك ان لم يأتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض وهذا انما تحقق في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وان كان القول عاما له عموم ولنا فلما كان خاصا له عدم وبناسيته ان المتأخر منهما ناسخ وان جهل فالمختار التوقف في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والقول في حقنا والاوجه ما فيه الاحتياط فافهم

فصل في الترجيح وهو في اصطلاح الشافعية

اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه في افادة الظن اذ لا تعارض عندهم في القطعيات وهو لا يجوزوا الترجيح بكثرة الادلة ومنه وجوه ليس الترجيح يوجب العمل بالراجح وسقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مجمع عليه وايضا اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول لكن ح يبطل ما ادعيته الشافعية انه لا بد في التخصيص من المشاركة في اصل الظن ولا في القدر حتى جوزوا تخصيص العام بما هو دونه في الظن ومنه اي من الترجيح تقديمهم في الغسل خبر ام المؤمنين عائشة الصديقة على قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الماء من الماء رواه الانصار رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء لان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر واورد عليهم ترجيح شهادة اثنين ضلا اضافا قد قوى الشهادة الاولى بانضمام مثلها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجحة مع تساويان وأجيب بالالتزام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالك في التيسير والشافعي واجيب ايضا بتسليم عدم رجحان بالفرق بين الشهادة والرواية فلم مرجح للرواية لا ترجيح بين الشهادة اقول لم الامران نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعا ويجب الحكم عند وجود شهادة اثنين وهي اي العلة التامة لا تزيد ولا تنقص في الاربعة والاثنان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان لاحدهما على الآخر في الايجاب فافهم وعند اكثر الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتعارضين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد فلا ترجيح عندهم بكثرة الادلة فظاهر هذا الكلام يدل على ان بطلان الترجيح بكثرة الادلة متفرع على هذا التفسير ويجوز على الاول وليس كذلك فان النزاع في الترجيح بكثرة الادلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل التفسيران متساويان على رأيهم فان الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد العارض كثير فعند كثرة الادلة لم يقترن عندنا بالدليل ما يترجح به وانما عدلوا عن ذلك التفسير الى هذا اظهارا لما هو الواقع عندهم لكونه ادل على المقصود بخلاف تفسير الشافعية فانه لا اشعار فيه الى هذا فان قلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال ودفعا صح ترجيح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس وحده فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد لا الاصول التي هي كثيرة وبكثرة الاصول انما يحدث قوة في العلة فيترجح على علة القياس الآخر ثم الترجيح الواقع بين السنن اما في المتن او في السند ثم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كالمحكم عندنا يترجح على المفسر وعليه يقس يعني المفسر على النص والنص على الظاهر والخفي على المشكل ولا يصح معارضته واحد من القسميات اصلا وقدم والاجماع يترجح على النص وقدم بيانه والعام عاما غير مخصوص يترجح على العام المخصوص نحو النهي عن بيع وشرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى احل الله البيع فقدم النهي فانه عام غير مخصوص والسر فيه ما سبق من ان العام [للفظ] غير المخصوص قطعي والمخصوص ظني والحكم المؤكد على غيره لاحتمال غير المؤكد التاويل والمؤكد لا يحتمله او بعيد فيه والرواية باللفظ يترجح على المعنى اي الرواية بالمعنى لاحتمال الغلط في نقل المعنى وما جرى مجرى تقسكت يترجح على ما بلغه فكت لان الاول اشد دلالة على الرضا من الثاني والاقل احتمالا كالمشترك بين الاثنين يترجح على الاكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة او

[illegible]

وزيد اعلم ان هذا الترجيح مذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لان المشترك بين اثنين والمشترك بين ازيد ان اقترن كل بالقرينة على السواء وتعيين المراد فالكل سواء وان كان قرينة تعيين المراد في احدهما اجلى من الآخر فالترجيح بالجلاء والخفاء ولا دخل فيه لقلة الاحتمال وكثرته و المجاز الاقرب يترجح على الابعد يعني ان اللفظ المستعمل في مجاز اقرب يترجح على نص آخر مستعمل في مجاز ابعد اذا تعارضا وهذا الترجيح ايضا مذكور في كتب الشافعية لانه اي المجاز الاقرب اقوى في الفهم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قيل ان المعنى الحقيقي

متروك في كل منهما بدليل والمعنى المجازي متعين في كل منهما بدليل فدلالتهما على المجازي على السواء فلا اثر للقرب والبعد في قوة الدلالة وضعفها فلا وجه للترجيح وجه الدفع ان الاقرب اقوى في الفهم وهذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرينة المعينة لا يتبادر الا اليه عند سماع ذلك النص فلا مسارعة الى الاقرب لان مناط المسارعة القرينة وقد يقال المراد ترجح المجاز الاقرب على الابعد اذا احتملهما كلام واحد ويكون قرينتهما موجودة فانه يحمل على الاقرب وهذا اوضح لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه فان الكلام في تعارض النصين ومحصول ما ذكره هذا القائل انه لا اجمال في لفظ احتمل المعنيين مجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة احدهما اقرب والآخر ابعد فانه يترجح الاقرب و المجاز الاشهر علاقة ومستعملا يترجح على غيره وهذا ايضا مذكور في كتب الشافعية ويرد عليه ما مر و[illegible] يترجح على النكرة في سياق النفي وغيرها من الالفاظ التي هي للاستغراق [illegible] دون النكرة والحكم المعلل اقوى من غير المعلل [illegible] في العموم من صيغ الشرط وهو الاظهر والجمع المحلى باللام والموصول يترجح على الجنس المعرف باللام [illegible] الجمع والموصول فان استعمالها فيه اقل التعليل والترجيح في المتن قد يكون بالاهمية [illegible] الحكم المستفاد [illegible] احدهما اهم في نظر الشارع من الحكم المستفاد من الآخر فالاهم ارجح من غيره وكالتكليفي من الحكم يترجح على الحكم الوضعي على المذهب الصحيح لان التكليفي اهم والمقتضي للصدق على الشرعية اي الثابت بالاقتضاء [illegible] الصدق [illegible] يترجح على [illegible] المشروعية عند التعارض فان الصدق اهم والنفي يترجح على الامر وان دفع المفسدة المستفاد من النهي اهم من جلب المنفعة المستفاد من الامر ولذا رجح المشايخ حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه مسلم فتعارضا والتحريم يترجح على غيره من الاحكام لذلك الاحتياط ولذا قدموا حديث النهي المذكور على حديث اباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء وفي مكة مطلقا وقيل بتقديم الاباحة وترجيحها على غيره

مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب التخفيف على امته والظاهر بقاء الاحكام على ما يحبه وقيل المحرم والموجب سيان وبان لا ترجيح [illegible] والحق ان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام [illegible] والاخف يترجح على [illegible]

رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كيف كان يختار [illegible] والموجب للطلاق والعتاق يترجح على نافيهما لان موجبهما في قوة المحرم ويترجح الحكم المعلل اي الحكم المذكور مع العلة على غيره اي الحكم الذي لم يذكر معه علته لان ذكر العلة يتادى على الاهمية وما ذكر معه السبب يترجح على نقيضه لان ذكر السبب قرينة الاهمية والترجيح في المتن قد يكون بالاغلبية كالتخصيص يترجح على التاويل يعني اذا تعارض [illegible] وجوه جمعهما تخصيص احدهما وتاويل الآخر يترجح التخصيص بالنسبة الى التاويل كما تقدم انه يرجح تخصيص عند معارضة [illegible]

وهو افقه القياس يترجح على المخالف له يعني اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق مرجح على المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوى وما لم ينكر الاصل رواية انكار سكوت على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار السكوت لانه اذا انكر انكار التكذيب لسقط الخبر عن حجيته اجماعا فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح والنفي يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به وحديث مس رجل ام المومنين عائشة الصديقة في الصلوة على حديث انتقاضه بمس النساء والظاهر سقوط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود لا يعمل به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضا لحديث النفي فلا يطلب الترجيح والترجيح في المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين فانه الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الواجب العمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة فانهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المطهرة مهبطا للوحي ومنقية للخبث كما ينفي الكير خبث الحديد وفيه ما فيه ويرجح في السند يكون بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات بحظ النفس وغيره فان الفقيه يضبط كما ينبغي والمتورع يبعد عنه التساهل وقوي الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على يزيد بن الاصم ويكون الترجيح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قيل قرب الاسناد قربه الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان سيء الفهم بمعنى الحديث او الكثيرون قوة الذهن فالظن من رواية تلك الوسائط القليلة اضعف بكثير من الحاصل عن الوسائط الكثيرة فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا القلة والكثرة تامل فيه حكي ابن عيينة ان اباحنيفة اجتمع مع الاوزاعي فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع سنة فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعي كيف وحدثني الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يرفع الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيء من ذلك فقال الاوزاعي حدثنا عن الزهري عن سالم ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة وله فضل صحبة وللاسود فضل كثير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة اوفق عنده بعلو الاسناد واما ان علو الاسناد لا يقع به الترجيح اصلا ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها فليس بلازم منه والترجيح في السند يكون باعتياد الرواية لان للمعتاد اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة وهذا لان الاعتياد لا دخل له في الصدق ولا في الضبط فكم من معتاد لا يبالون ما يكذبون وكم ممن لا اعتياد لهم مهتمون بشان الحديث فافهم والترجيح بعلمه بالعربية اي معرفة الرواة العربية في الصحيح من المذهب خلافا للبعض وذلك لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط في الاعراب بخلاف الجاهل وبكونها عن حفظه لا نسخة على

ما يكون لقائه روايته عن نسخته لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر واشد على اهتمام المعتمد على النسخة فتامل فيه ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند ابي
حنيفة فلا عبرة بحديث رواه انه مكتوب بعنده وعرف انه خطه ثقة لكن لا يتذكر ما فيه ويكون بكونه من اكابر الصحابة خلافا للشيخين ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهم الله تعالى في الهدم بما دون الثلث بعد وطي الزوج الثاني كما يهدم الثلث حتى يملك الزوج الاول بالتزوج
ثانيا بعد ابانة الثاني او موته كما في التطليقات الثلث كما كان يملك من قبل فانه مروي عن ابن عباس وابن عمر وقد اختاراه و
عدم الهدم مروي عن امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي ثم اختاره كذا قال الشيخ ابن الهمام رضي الله عنهما ولا يذهب عليك انه ان اراد
بكونه من الاكابر ان اراد الاكابر فقاهة وورعا فالكل متفقون على ترجيح روايته وان اراد غير ذلك من الشرافة الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا لا دخل له في رواية الحديث ولم يذهب احد ان مرويات امير المؤمنين [illegible] ترجح من مرويات امير المؤمنين
عثمان او امير المؤمنين علي او ابن مسعود او ابن عمر او لم يسمع الصحابة كيف رجعوا الى خبر ام المؤمنين عائشة لوجوب الغسل بالاكسال على
مروي امير المؤمنين عثمان بعدم وجوده وجوبه شيء غير الوضوء واما ما ذكر من مسئلة الهدم فليس فيما نحن فيه في شيء اذ ليس فيه ترجيح خبرهما
على خبر امير المؤمنين بل اتباع مذهبهما وليس ذلك لصحبتهما بل يجوز ان يكون ذلك لوفق اجتهاده اجتهادهما ومع هذا ان ابن عباس لم يكن
في الفقاهة دون امير المؤمنين فلا يترجح قولهما على قوله وهو مرجح لا الاحج له فافهم والترجيح في السند قد يكون بالمباشرة
اي بمباشرة الراوي وقد يكون بالتشرف عند السماع لانه اسمع وذلك اذ بعد الآخر بعد البعيد احتمل الغلط في السماع بان
يسمع البعض دون البعض الآخر ويرجح الشافعية الافراد بالحج من رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اهل بالحج لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسمع الاهلال ويرجح الحنفية القرآن فعن انس كان اخذ بزمامها حين يقول لبيك بحجة وعمرة
اعلم انه اضطربت الروايات في حجة الوداع ففي البعض انه افرد بالحج وفي اخرى انه قرن بالحجة العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران وبعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم اليه بالاهلال بالحج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حكى التمتع ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بالعمرة حكى الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسمع القول الاخير وهم الاكثر حكوا القرآن ولعل روايات القرآن مشهورة
بل يكاد تبلغ حد التواتر المعنوي والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا في ان الافضل ما هو فعندنا القران وعند الشافعي الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد القران ان ساق الهدي والا فالافراد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما فيكون
المتحمل بالغا مسلما ارجح من المتحمل صبيا او كافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره وقد يكون بتأخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه وبهذا ظاهر حد الكالوارد بالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بمكة فان كثيرا ما وردة بعد الهجرة والغلبة فيما ورد بمكة لما ورد قبل الهجرة والذي نزل بعد الهجرة
يسمى مدنيا والذي قبل الهجرة يسمى مكيا لكن هذا الترجيح انما يكون فيما اذا لم يعلم وروده في مكة بعد الهجرة وقد يكون بصريح السماع
والوصل على العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فيها وفيه نظر لان القائل المرسل لا يسلم ذلك بعد [illegible] العنعن [illegible]
وكونه غير مدلس تدليس التسوية قال الحكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالاجماع كذا في حاشية [illegible]
لما قال الشيخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له في الايراد فان اتصال المعنعنة من غير المدلس اجماعا فيكفي

في الاسناد واما اذا ابقى احتمال الارسال وان كان هو لا يرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم على المرسل
فكذا قطعي الاسناد على ما يحتمل الارسال فافهم وبالاتفاق على رفعه فيرجح مقطوع الرفع على ما اختلف في رفعه الا ما ليس للرأي
فيه مجال فان الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالمذكورة فيرجح مروي الذكر على مروي الانثى لكن
في غير احكام النساء اي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه رجح خبر الركوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
راوي التعدد ام المؤمنين عائشة وراوي الركوع الواحد سمرة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذه احوال
انكشف للرجال لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة
الى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين لان المنسوب اليهما يترجح على ما لم ينسب الى كتاب لا ان مرويات الصحيحين راجحة
على مرويات ائمة آخرين فان هذا لا يساعد عليه العقل والنقل ولا من يعتد بعلمه وافحش من هذا ما قال
ابن الصلاح واتباعه ان مرويات الائمة الآخرين برواتهما مرجوحة عن مروياتهما كما قال وكون ما في الصحيحين راجحا على ما يروى
برواتهما او تبعد طبقها بعد امامة المخرج تحكم محض كيف لا يكون تحكما ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم من غوائل الجرح كما لم يسلم شيوخ
غيره الا ان شيوخ مسلم اكثرهم مبرؤن من الجرح وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف
فيهم مقدما على مروي غيره عن متفق الصحة وهل هذا الا تعصب وتلقي الامة بجميع ما في كتابيهما ممنوع وقد قررنا من قبل فتذكر و
قد يتعارض الترجيح فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر كابن عباس عارض ابا رافع في نكاح ام المؤمنين
ميمونة فابن عباس روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام نكحها وهو محرم وابو رافع انه نكحها وهما حلالان وابن عباس
راجح على ابي رافع ضبطا وفقها وابو رافع راجح عليه مباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان ايضا ولا يبعد ان
يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح على الترجيح بالمباشرة ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون الا عن معاينة الهيئة
الاحرامية فيكون العلم اقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجني ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف
بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضا فتخلص بالجمع وذا بتجوز التزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق المسبب
على السبب اقول لا يخفى جواز تجوز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا ثانيا في وجه الجمع ولا يذهب عليك
ان قوله وبنى لها وهو حلال يابى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص فرواية ابن عباس ارجح من
هذه الجهة فتخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوى علاقة فيتبادر اليه الذهن دون مجاز الخطبة تامل فيه وقد
يكون بعضها اي بعض المرجحات اولى من بعض آخر فيرجح عند التعارض كالذاتي من المرجحات اي كالترجيح الواقع من الذاتي
فانه اقوى من الترجيح الواقع من الوصف مثل صوم معين كصوم شهر رمضان والنذر المعين نوى قبل النصف من اليوم
فلم يثبت من الليل فبعضه منوي وهو الامساك الواقع بعد النية وبعضه لا وهو الامساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
تجزي في الصوم الواجب بالاتفاق فعارض مفسد الكل وهو فساد بعض الاجزاء لفقد النية ومصحح وهو وجودها في المنوي
فرجح الشافعي الاول لان العبادة تقتضي النية في الكل وقد فقدت فيفسد لان القاعدة عليه فافهم ان ارادة النية في الجملة
مسلم واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منها ما يجب فيه قصد اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكفي فيه قصد البعض

بالكثر الاجزاء ويبقى الاقل موقوفة على ما بعدها نعم لا بد لذلك من حجة وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء وابوحنيفة رجح الثاني لان للاكثر حكم الكل في مواضع منها هذا بدليل تصحيح صوم عاشوراء المنوي من اليوم حين كان فرضا وهذا اذ في لانه بالاجزاء بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالعرض اقول في كون العبادة فرضا حقيقة الشرعية للصوم نظر بل لا يصح على راينا لان الصوم عبارة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل النهي بل الوجه انه لم يوجد ههنا مفسد الكل اصلا فان القدر المشروط من النية قد وجدت

مسئلة لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثرين الائمة الثلثة والامام محمد لهما قيام المعارضة مع كل دليل فان كل واحد واحد دليل مستقل فتعارض واحد كما يعارضه يعارض آخر بنفسه فيسقط الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فان شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين آخرين كذلك يعارض شهادة اربعة ولهما ايضا اجماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عم هو اخ لام على من هو ابن عم فقط مع وجود سببي الميراث فلا يكون الاول حاجبا للثاني بل يستحق بكل قرابة مستقلا فكذا الادلة الكثيرة التي كل منها سبب العلم لا ترجح على الواحد ولهما ايضا اجماع الكل على عدمه اي عدم الترجيح في ابن عم حال كونه زوجا على ابن عم فقط مع وجود الجزء فكذا ههنا نعم لو كان هناك كثرة لها هيئة اجتماعية موجبة لما لا يوجب احادها استقلالا ويكون افادة الاحاد مشروطا بهذه الهيئة افادت قوة زائدة البتة كما في المتواتر والمشهور ولا يخفى على العاقل ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان الكل معا يفيد قوة الثبوت الاترى ان زيد ايقاوم كل واحد ولا يقاوم الكل واما الثاني والثالث فانما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي العصوبة وليس كذلك فان الزوجة اذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير وكذلك الاخوة لام لو انفردت اقتضت استحقاق السدس كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان محصول الدليل الاول ان كل واحد من الادلة ملزوم حصول النتيجة في اعطاء النتيجة كل كاف وحده كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا تحصل من الاجتماع قوة زائدة فالحسم المنع ومن ههنا تبين في المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والايمان بالقطعيات نعم عند كثرة الرواة للتشكيك مجال فان الهيئة الاجتماعية العارضة تفيد قوة لم تكن من قبل فافهم ومحصول الثاني والثالث ان قرابة العصوبة الزوجية والاخوة لام كل كان ملزوما لاستحقاق الميراث وان لم يكن كل منهما عصوبة ولا يحصل باجتماعهما قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم وللجمهور ان الظن يتقوى بتدريج بكثرة المخبرين حتى ينتهي الى اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيترجح ولا يذهب عليك ان هذا لا يجري في كثرة الادلة فان التقوي بالتدريج فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم رواه انما لم ان اكانت الكثرة وقد رجح امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة خبر ام المؤمنين وحدها فلم تعتبر التقوي بكثرة الرواة ولعل هذه القوة ضعيفة مرتبتها لشذاذته في اعتبارها نوع من العسر والله يريد اليسر اقول ينتقض هذه الكثرة الاجتهاد فان عدم الترجيح بها اتفاق بيننا وبينكم مع انه ينتهي الى اليقين بالاجماع كما انه ينتهي كثرة الرواة بالتواتر الى القطع وجوابه ان القطع الحاصل بالاجماع ليس لتحصيل دفعة لا بان يترجح الظن الحاصل بالاجتهاد الى ان يتقوى

بالقضاء آخر حتى ينتهي بالاجماع الى اليقين بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالانضمام حتى ينتهي بالتواتر الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو لغة العزم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق وكلاهما اي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق ماخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء واصطلاحا اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقا مستمرا الى الانقراض ومن يشترط عدم الخلاف السابق يزيد بحسبه والحق ان الحد هذا واشتراط لاحد الامرين انما يشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني واورد كما في المختصر انه لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يطرد ان لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدا المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا اقول الموجود من الامة امة ام لا على الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان يتوهم ان لم يبق مجتهد ولا يجيء في المستقبل فلا يرد الثاني قالوا ارادوا الايرادين لا كلاهما والحق ورود الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب عنه ان مادة النقض يجب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد هو خلاف الواقع وقد يدفع بان ارادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو احرازا لحسن الاقتباس فافهم

مسئلة بعض النظامية والشيعة قالوا انه محال ونسبه غير واحد الى النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما راي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في الحاشية ولو سلم انه غير مستحيل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول وهو استحالة الوقوع فلانه لانتشارهم في الاقطار يمتنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم والجواب هذا مجرد دعوى لا منع في المتواتر كالكتاب فانه لشهرته لا يخفى على احد ولا منع في اوائل الاسلام ايضا لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين فيتيسر نقل الحكم اليهم ولا منع ايضا فيما بعدهم في الطلب والجد فان المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد وثانيا لانه لو كان فاما عن قطعي او ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح والجواب بالمنع فيهما فلا نسلم انه لو كان قاطع لنقل الينا فقد يستغني بنقل القاطع والتشاهر عن نقل القاطع لحصول الاتفاق لعدم الدواعي ح على النقل ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبله القرائح فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلامتناع معرفة علماء الشرق والغرب فضلا عن اقوالهم فاستحال معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا لقوهم اجمعا وظاهر انه مستحيل عادة قيل في جوابه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا افتى بكذا ويعلم ان عمرا في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا الى آخر فردهم حال كل احد ذلك بان يسأل فيعلم باخباره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذبه في الاخبار عن الماضي بان الحكم كان مقررا عنده تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا بانشائه وتكلمه في ذلك الوقت وتكلم كل احد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في الاقطار

والمغارب مما يحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى وانت لا يذهب عليك ان القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب لغرض سيفصل القول ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الاحاد لا تفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة ولا طريق للنقل الا الاحاد او التواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على امر فهو كاذب والجواب عنها انه تشكيك في الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القطع باطل لا يتكلف الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع امر عظيم يبعد كل البعد ان يخفى على الكثير ويطلع الواحد او محمول على حدوثه الان فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد النائية المعروفين مما يريب في نقل اتفاقهم فانه احتج به في مواضع كثيرة فلو لم يقع اليه لما ساغ له الاحتجاج قال الاصفهاني نحن نعلم ان مسائل الاجماع كثير منها من ابت مسئلة هذه وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل وهو متعذر فانه معرفة الناقل اعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا او رجع كل قبل فتوى الاخر وعدم الاظهار خوفا مستحيل عادة وتقديم القاطع على المظنون فامر ضروري عقلا وشرعا واتفاقهم عقلا بان يشمل هذا الضروري لا ينكره احد وهذا النحو من العلم غير منكر عند احد والعلم بالاجماع على خلافة افضل الصديقين من هذه الامة ايضا من هذا القبيل لان الخلافة امر عظيم لا يشتبه حالها عند احد حتى يدخل كل احد في الجميع والاشياء والمراجعة الى القضية عند القضاء وهذا يفيد علما ضروريا ان الاجماع قد وقع واما بطريق النقل فلا والكلام فيه وتحقيق المقام ان في القرون الثلثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم واعيانهم واماكنهم خصوصا بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قول الاخر علما ضروريا وانتفاء القرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقينا انهم لم يكذبوا فيه لاجل او لسهو ويمكن هذا العلم لاحد والمجاهدة فيمكن نقلهم وهذا الاجماع فيه فضلا عن الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحدا منهم لم يرجع قبل تقديم الاخر و علم من حالهم ان هذا كان مذهبهم فعلم ان الاجماع وقع عليه من غير ريبة وكذا في امر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابدا حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم اجمعوا فنقل هؤلاء العلماء فقد بان لك ان لا استبعاد فيما استبعدوا وان ما ذكروه تشكيك في الضروري نعم لا يمكن معرفة الاجماع ولا النقل الان لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط بهم علم احد فقد بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت اليه فاحفظ ولا تزل فان ذلك مزلة

مسئلة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقاء الخوارج والروافض لانهم حادثون بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بتخطئة المخالف للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على التقديم على القاطع وعندهم تفريق عصا الجماعة من المسلمين امرا عظيما واثما كبيرا والعادة تحيل اجتماع هذا الجمع من الاخيار الصالحين من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكم لاسيما القطع بكون المخالفة امرا عظيما الا عن نص قاطع بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وعاداتهم علما ضروريا بانهم ما كانوا يقطعون بشيء الا ما كان كالشمس على نصف النهار فان قلت هذا استدلال على حجية الاجماع بالاجماع وهو دور قال ولا دور لان الدليل

وجود هذا الاتفاق بدا اعتبار حجية فلا دور وتفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على تخطئة المخالف للاجماع بالقطع فكون الاجماع صوابا مطابقا للواقع مركوز في اذهانهم وهذا مقطوع معلوم عندهم وهذا القطع لا يحصل الا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس بل اشد منه فلزم حجيته قطعا وليس فيه شائبة للدور اقول لا يتمان لو كان قاطع ظهر لهم عندهم لتواتر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا بطلان اللازم ممنوع القاطع الدال على حجية الاجماع قد تواتر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وثانيا الملازمة ممنوعة لان تواتر الملزوم قد يستغني عن تواتر اللازم وههنا تواتر قطعهم بتخطئة المخالف اغنى عن تواتر القاطع الدال عليه فافهم ونقض اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانهم قاطعون به فاذن يحيل قطع هذه الجماعة من غير قاطع وما نقل عن بعضهم كافلاطون من حدوثه محمول على الحدوث الذاتي وهو مسبوقية الوجود عن العدم مسبوقية بالذات كما نص عليه الفارابي وهو الجواب ان اتفاقهم ناشئ عن دليل عقلي والاشتباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الاحتراز عن دليل قطعي كونه قاطعا بخلاف الشرعي اي الثابت بدليل شرعي وان كان عقليا اي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بالشرعي ما ورد خطاب الشرع وهو قسيم من الشرعي بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع والمراد بالعقلي مقابل الاخص كالاجماع على حدوث العالم فان مداره على النص والتمييز فيه سهل فلا مجال ان يظن فيه غير القاطع قاطعا ومحصوله ان احالة العادة على اجماع مثل هذا الجمع الغفير من غير قاطع انما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك فتدبر ذلك ان نجيب بوجه مختصر هو احالة العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع الرسل المعلوم فضلهم بشهادة انهم متبالغة بالتحري وتكرار ولا يلزم منه احالة العادة في اجماع غيرهم لاسيما اجماع اصحاب التقليد والمعقول الضعيفة من الفلاسفة بل العادة تجيز انه لهم خبثه تحكم انهم يقتفون بما هوى عقولهم من غير برهان وليس لهم علم انما وقعوا في الجهل المركب غالبا وثانيا باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى واجماع النصارى على ان عيسى عليه السلام قد قتل مع ان بعد موسى بعث انبياء ونبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا عيسى وما صلبوه ولكن شبه لهم والجواب اولا ما مر ان احالة العادة الاتفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء وثانيا انهم مقلدون للآحاد والاحاد واهل الفهم يثبتون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله بخلاف اصولنا فانهم منقولات بعد التواتر ومحصوله ان احالة العادة الاجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعون المخطئون مخالف الاجماع قد بلغوا عدد التواتر يكفي بلغوا التواتر اقل قليل ثم هؤلاء اليهود والنصارى فانهم وانهم المجتمعون على هذا الباطل هم المفترون المخبرون على الكذب على الله واهل التقليد لا يحيل العقل والعادة مع ما هم عليه من الشكاسة اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الآية فان من اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو الشافعي الامام يعني هو استدل به وفيه انه لا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد بل هو مشاقة الله ورسوله فلا يلزم حرمة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل هو اذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نسلم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب ولو سلم فلا نسلم عموم السبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين مناط الوعيد بل غير سبيل ما ولعله غير الايمان وهو المتعين ولو سلم فكلمة غير لا تتعرف بالاضافة فالاتيحم فالمعنى اذن والله اعلم ان من اتبع غيرا من افراد سبيل المؤمنين يستحق للوعيد

ولكن ذلك الغير هو الكفر لانه غيره ولو سلم فالمراد غير سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فان الحكم المعلق بالمشتق يقتضي علية المأخذ وسبيل المؤمن من حيث هو مؤمن هو الايمان ويؤيده ان الآية نزلت في المرتد العياذ بالله تعالى ولو سلم فلفظ المؤمنين لكان عاما فالمعنى من يتبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين لا سبيل الجميع من حيث هم الجميع حتى يلزم اتباع الاجماع وان لم يكن بل يحتمل المؤمنين ونحوه فلا مطلوب ولو سلم في سبيل المؤمنين وليس لا معتقدهم وانه لو سلم دلالته من جميع الوجوه فظاهر وهو مظنون والتمسك

به انما ثبت بالاجماع ولم يثبت بعد الجواب اما عن الاول فان المشاقة لله وللرسول اعاذنا الله تعالى منها بنفسها مستقلة لايجاب الوعيد فيكون ضم اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا فهو علة مستقلة كالاولى واما عن الثاني فلان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين معطوف على كل الجملة السابقة فلا يكون قيد ما قبلها قيد المابعدها والتقييد بها فترك الاطلاق الذي هو الحقيقة وهذا الاحتمال كاحتمال المجاز في الخاص بل المطلق خاص فاحتماله لا يضر القطعية ولو سلم التقييد فانما تقييدها بما هو مذكور سابقا وهو هدى الايمان وتأمل فيه واما عن الثالث فلانه تقدم في المبادي اللغوية ان المفرد المضاف اليه من صيغ العموم كيف ويصح الاستثناء عنه وهو معيار العموم واما عن الرابع فلان كلمة غير وان كانت نكرة لكنها صفة لموصوف مقدر تقديره ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين والنكرة الموصوفة عامة كما تقدم وايضا لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاما لكان نكرة مطلقا اذ ليس ههنا ما يفيد العهد لعدم التعريف ويكون المعنى ويتبع غيرا ما من الاغيار وهذا مع انه غير مفيد يفهم منه استحقاق الوعيد باتباع ما يوصف بالمغايرة لاجل المغايرة وفيه المطلوب فتأمل فيه واما عن الخامس فان المقدر المسلم ان المأخذ يكون علة للحكم لا انه يكون قيدا فيه وفي متعلقاته ونحن لا ننكر ان علة حرمة اتباع غير سبيلهم هو الايمان بل نقول هذه الكرامة اي حرمة اتباع غير سبيلهم لاجل الايمان فايمان المؤمنين سبب الاصابة الحق وهو المطلوب والنزول في المرتد العياذ بالله لا يوجب الاختصاص كيف وقد تقدم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واما عن السادس فلان غير سبيل كل واحد واحد هو غير سبيل الكل والكل الافرادي والكل المجموعي غير مفترقين ههنا وعند اختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد انما هو عند احداث قول مخالف لاقوالهم واما عند موافقة البعض فليس غير سبيل كل واحد واحد بل غير سبيل البعض وعند اتفاقهم قول الكل وكل واحد قول واحد واتباع مخالفه هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل وهذا ظاهر جدا فافهم واما عن السابع فالسبيل هو ما عليه المؤمن ويسلكه ويرضى به كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي واما الثامن فالظاهر انه قوي ان لم يكن الكريمة محفوفة بقرائن حالية قاطعة للاحتمالات واجيب بان الظاهر قطعي عندنا وانما يكون ظنيا لو كان ما ولا ليس حجية ثابتة بالاجماع بل حجية القواطع جلية في نفسها ضرورة ومنه واذا كان قطعيا فثبت بها الامر القطعي وفيه نظر خفاء ظاهر فان الظاهر قطعي عندنا بمعنى انه لا يحتمل خلافه احتمالا ناشئا عن دليل والكلام فيه مطلق الاحتمال والاجماع قطعي بمعنى انه يقطع الاحتمال مطلقا فانما هو لو تتبع ثبت بهذا القطعي فافهم ثم اورد على الدليل بانه لو تم لدل على عدم حجية الاجماع فان سبيل المؤمنين المجمعين ان يتمسكوا بما سوى الاجماع على الحكم المجمع عليه فالاستدلال باجماعهم غير سبيل المؤمنين وضعفه ظاهر فان الغير ما ينافي سبيلهم ولو كان المراد مطلق المغايرة فسبيلهم التمسك بما سوى الاجماع عند عدمه والتمسك به بعد وجوده

لا يكون غير سبيلهم هذا غاية الكلام في تحقيق هذا الوجه واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة فانه يفيد عصمة الامة عن الخطأ فانه متواتر المعنى فانه قد ورد بالفاظ مختلفة يفيد كلها العصمة وبلغت رواة تلك الالفاظ حد التواتر وتلك الالفاظ نحو ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونحو الزموا الجماعة من شذ شبرا فقد خلع ربقة الاسلام ونحو عليكم بالجماعة ونحو

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ونحو عليكم بالسواد الاعظم ونحو لا يجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للارتياب فيه واستبعده الامام الرازي صاحب المحصول كما هو دابه من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجية وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الآحاد التواتر المعنوي فان الرواة العشرين او الالف لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس يستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه فقد ادعيتم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه وانكم لبعد تصحيح المتن تورودون على دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا لافادة العلم ولغت تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينها حجية الاجماع وفيه ان هذه العبارات مختلفة كما هو دابه وهذا الاستبعاد في بعد بعيد كبرت كلمة تخرج من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء لا شك واجتماع عشرين من العدول انهيار بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله لو كان لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للاجماع قطعيا بل هذا الا تواتر الحجية ولعل يجوز ان يكون المتواتر مختلفا بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار وما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب ان يكون الكل عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا ولعل الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لا يضر كونها اولية فكذا مخالفة المخالفين لا يضر التواتر واما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثالثا بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امة عدولا فيجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكن عدولا وفيه ان العدالة لا ينافي الخطاء مطلقا بل انما ينافي الخطاء الذي هو المعصية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ الهداد او ان الوسط في اللغة من يرتضي لقوله ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والمخطئ انما يؤجر لا ان الخطاء مرضي سبحانه فلما جعل قولهم مرضيا صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس الوسط محركة من كل شيء اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظاهر ان العدالة لا توجب اصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية للتفضيل على الامم السابقة والزامهم بقبولهم شهادتهم كما يدل عليه السياق ويهدي اليه شان النزول مع انهم متأخرون عنهم غير شاهدين اياهم فالالزام بقبول هو لا يصح الا انهم معصومون عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والا لم يصير قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن لا يبقى ان الآية ظنية بعد غير صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة ولا الاجماع مطلقا فان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب الا ان يقال المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم المنكرون قالوا اولا قال تعالى

اى ان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الراى فالتقييل برجوعه الى المعنى القياس ابى الى الكتاب والسنة لانه مظهر لحكم الله تعالى لمشترك فى رده فان الاجماع ايضا مظهر لحكمه تعالى فالرد اليه رد الى الله ورسوله وفى الانتقاض خفاء فان المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس ايضا فالاولى ان يقرر منعا بانا لا نسلم دلالة الآية على انه لا مرجع الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان المتنازع فيه الاجماع والرد انما هو على تقدير التنازع بل نقول مفهومه انتفاء حجية الاجماع فيكون الزاما عليهم فان الروافض قائلون بالمفهوم فافهم وقالوا ثانيا قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة الآية وامثالها مما يشتمل على النهى تفيد جواز صدور المنهى عنه عن الكل والا لزم النهى عما يستحيل وجوده واذا جاز ارتكاب المنهى فصدور الخطاء فى الاجتهاد بالطريق الاولى والجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزن ويلزم جواز صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والحل الجواب الجواز الوقوعى لا يلزم فان النهى لا يتوقف على جواز المنهى عنه الوقوعى كيف ولو كان لزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذاتى الذى هو لازم للنهى لا يفيدكم اصلا فانه لا يستلزم الوقوع على انه نهى الكل من المكلفين لا للكل فغاية ما لزم جواز صدور المنهى عنه عن كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل اجماعا ولا تلازم بينهما والتنازع ثم الثانى دون الاول كذا فى شرح المختصر اقول المنع للكل وانما كما هو مقتضى النفى يستلزم المنع الكلى فتامل ولا يبعد ان يقال المنع لكل وانما نهاهم لعلهم انفراد الاستحالة الصدور عنهم اجتماعا فتامل فيه وقالوا ثالثا حديث معاذ فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد تحريجه قد مر ورد بان الاجماع حينئذ لم يقع فى ذلك الزمن

مسئلة لا عبرة فى الاجماع بالكافر ولا عبرة ايضا لو فاق من سيوجد اجماعا وما صدر عن الخبيث الحجاج فقدح اجماع خلافة افضل الصحابة بان بنى حنيفة الذين امنوا بمسيلمة الكذاب كافة لم يبايعوه حتى قتلهم فحماقة لا تلتفت اليها اما المقلد فالاكثر قالوا انه كالعامى لا عبرة به فى الاجماع وان كان عالما بالمسائل خلافا للقاضى فانه لا يعتبر الاجماع الا بموافقته وقيل يعتبر الاصولى وقيل لا بل الفروعى لنا لو اعتبر المقلد لكان الاجماع كالكل العامى واحدا اذ الاجماع الا الرأى وليس منهم فيلزم ان لا تحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من ذرات الرمل اعلم انه سيجئ ان شاء الله تعالى ان الاجتهاد يتجزى فلو كان مقلدا اى فى بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقا فانه مجتهد وليس اعتباره مفضيا الى كونه كالكل العامى واحدا واستدل بان المخالفة يحرم عليه قولا وفعلا للمجتهدين فيكون قوله المخالف معصية صدرت شرعا فلا يعتبر الاجماع اقول لا يلزم من حرمة مخالفة انعقاد الاجماع بدونه لجواز ان يكون صدوره معصية واما بعد صدوره يكون معتبر المخالفة المجتهد القاضى لرايه عامدا فانه ينفذ القضاء عنده فى رواية مع كونها معصية فيكون معتبرا شرعا وسياتى فى الخاتمة ولا يذهب عليك ان القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران اعتبار انه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطاء وهو مشمل القضاء المجتهد واعتبار انه وقع معصية والنفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد المخالف الاراء المجتهدين فليس له الا وجه صدوره شرعا فهو من قبيل اصوات الحيوانات بل ادون منه فلا يعتبر والحق الفرق بينه وبين اكثر عدم نفاذ القضاء فافهم وقد يعترض بان من قال باعتباره منع حرمته ولعل هذا الكلام قاله من اعتباره فتنبه لا عن دليل وهو مصادرة بالنص وما فى شرح الشرح لدفعه ان اتفاق المجتهدين بدليل قطعى وجود قاطع دال على الحكم فمخالفة القاطع وهو مصادرة ممنوع بان مستند الاجماع ربما يكون ظنيا [illegible]

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا برأيهم قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد برأيه حرام اذ ليس له رأي معتبر شرعا فتدبر ثم
ينبغي ان هذا انما يتم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال لان مخالفة من بعدهم مع موافقة
واحد ممن قبلهم ليس حراما عليه فان المقلد له ان يقلد قول اي مجتهد شاء فان قلت فيه مخالفة الاجماع لانه قد مات اهل العصر
السابقة فيجوز مخالفته قلت كونه اجماعا هو اول المسألة نعم الكلام الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هؤلاء المقلد للمجتهد في
زمانه ان كان بالرأي فهو حرام غير ناشئ عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به وان كان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فالقول حقيقة لانه
قول مجتهد سابق بالحقيقة باعتبار القول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع اللاحق بل هو مجتهد مع مخالفة المجتهد السابق ام لا وقد مضى هذا
لمخالفة المقلد وما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية انه يجوز ان يكون للمجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقلد الاول
فلا حرمة فيجوز ان يعتبر فتامل

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل في مختار الامدي والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره كلاهما
من الشافعية لان الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامة بكونها عدلا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك
له شرعا وكل حكم لا مدرك له شرعا يجب نفيه وهذا انما يتم اذا كان الامة المطلقة شاملة للفساق وشمله العرف القديم والحنفية بل الجمهور
شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق يجب التوقف فلا دخل له في الحجية ولان الحجية في الاجماع حقيقة للتكريم لا بد
والفاسق لا يستحق التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان الحجية للتكريم وانما اللازم ان التكريم ثبت بالحجية ودون هذا من ذلك
وانت لا يذهب عليك انا قد بينا سابقا في تقرير مفهوم الحجية انها للتكريم مع انه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة له فقول لو كان
قولهم معتبرا في الحجية لزم تكريمهم وهو منتف وقد يقال انه اهل له اي للتكريم لدخول الجنة فان المصير الى الجنة ثم لهذا يتوقف الاجماع عليهم
كذا نقل عن الامام شمس الائمة الا ان يستثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجية لا توجب التقييد بالاعلان في عدم القبول لهم
الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعيد لمن جاهر بها من فضحه الله تعالى في الدنيا
سيعطى الظن بالمغفرة لمن ستر الله ذنوبه فستقع نجاة من حاله على انك تبقي فتامل وقد يقال انهم يعتبر قولهم في الدنيا بدليل
وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهلا للتكريم باعتبار قوله وهذا الاينافي التكريم في الآخرة لوجه يعد اذ ذاك وقيل يعتبر قوله في حق
نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه ويعتبر في حق غيره كالاقرار فانه حجة في حقه دون غيره وعليه بانه لو قبل مخالفته كان
نافذا له التكريم وانما يقبل فيما عليه لا فيما له اجماعا كذا في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه اجماعا
لانه يجب عليه العمل به اولا ولو كان له بالآخرة للتكريم فتدبر وعدم البدعة المفسقة وسيما البدع الجلية كالتجسيم والرفض
والخروج كالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة يشترط عدم البدعة ايضا ومن لا فلا والاول هو الصحيح كيف لا وانه يدل عليه
مكابرة الهوى على العقل والنص رأيهم في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول
في الاجماع انما كان بحجية صحة الرأي فان قلت ما بال كثير منا فيه حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراما ولا يعتبرهم
في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدينهم اوقعهم في ما اوقعهم ومع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترؤن عليه فعدم قبول الرواية
كان لريبة الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانما هو باعتبار الرأي وقد فسد وما اختيار ممكن الا ترى ان العقل فحصن فهو ما عدم

وشرط عدم البدعة

قبول روايتهم ايضا ثم انه اذا تأملت فيما ملقينا ظهر لك انهم ابعد بعدم الاعتبار من الفاسق فان الفاسق بالفسق ربما يبالي بورود التشرعا فافهم ثم لما كان يرد على غير شارحي انتفاء البدعة الجلية انه يلزم ان لا ينعقد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على خلاف الروافض في الاول والخوارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع انعقد زمن الصحابة وهم حدثوا بعدهم بكفيرهم وانكارهم حدث منهم ودعوى انه كان مذهبهم من قبيل كذب ومكابرة لا يلتفت اليه فاجاب عن الثاني بقوله وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية مجتهد وجهوده يبايع امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آل الكرام فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الاكثر من المهاجرين وكونه اهلا لها في نفسه من غير ارتياب ولدليل اخر لا ح لهم فتامل وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان اليق للحق وقصد مناظرته بالحجة واقامة الحجة عليه ولم يصغ اليه وعند شهادة عمار قال انما قتله علي حيث جاء به فيتخاكبيرا وليس هذا من الحجة في شيء ولذا قال امير المؤمنين في الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل الكلام في كونه مجتهدا كيف وقد عده صاحب الهداية من السلاطين الجابرة مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا ولم ينقل منه فتوى على طريقة الاصول الشرعية هذا والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان اسامة ابن زيد حبيب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم شاكا في امير المؤمنين فانه ارسل سؤاله اليه وقال في اعتذار عدم دخوله في امره لو كنت في شدق الاسد احببت ان اكون معك فيه ولكن هذه الامر لم اره رواه البخاري وعن ابي وائل قال دخل ابو موسى وابو مسعود على عمار حين بعثه علي الى اهل الكوفة يستنفرهم فقالا ما رأيناك اتيت امرا اكره عندنا من اسراعك في هذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لهما مثله

رواه البخاري وابو بكرة شاكين في امره فاين الاجماع وبعد التنزل فالجواب بجهد وتفهم بعد فافهم

مسئلة الاجماع الحجة لا يختص بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم بل اجماع من بعدهم ايضا حجة خلافا للظاهرية وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية وابن حبان ولاحمد الامام قولان قول كالظاهرية وقول كالجمهور وهو الصحيح لنا الادلة السمعية فانها ليست مختصة بالحاضرين على المختار فان سبيل المؤمنين والامة يتناول كل عصر واما الادلة العقلية فقيل تتم في غيرهم ايضا وقيل لا تتم لانهم اي الاخبار من الامة خصوا التخطئة لمخالفة اجماع الصحابة لا لمخالفة كل اجماع اقول الحق الاتفاق على التخطئة بمخالفة الاجماع مطلقا كما قيل كما يظهر بالقراءة الوقائع لكن لا ينتهض ههنا حجة لان الخصم ينكر امكان وقوعه وهو انما في التخطئة على تقدير وقوعه فافهم فانه دقيق فيه اشارة الى ان الفرق بين انتهاض السمعية وعدم انتهاض العقلية مع ان الظاهر هما سواء ووجه الفرق ان مقتضى السمعية ان الحجية لازمة لو قوع الاتفاق مطلقا ومقتضى العقلية كذلك بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفته فلو وقع الاتفاق لا بد به كما قال الخصم لا ينافي ذلك التمنيا في السمعية لانه اتفاق على ما ليس بحجة كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم ولو توقفت في الخارج وحاصل الاستدلال انهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر فلو لم يكن اتفاقهم حجة وصوابا عندهم لما ثبت التخطئة فيكون الاجماع حجة قطعية مركوزة في اذهانهم ولا يكون هذا الا عن قاطع وهذا بعينه جار في اجماع التابعين ومن بعدهم فالتخطئة لو وجدت ينافي عدم الحجية قطعا وان اراد ان التخطئة في نفس الامر متوقفة على الحجية فهذا غير ضار بل نافع

ثم انه لو كان التخطئة للمخالف غير جائز لعدم العبرة بالاتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل اصلا فان للخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجماع
الصحابة حجة معتبرة واما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطئة لا ينافي ذلك فهذا اذن لم يبق فارق بعد تسليم التخطئة بين
العقلية والسمعية ولم يبق سوى هذا الكلام الا ان الخصم ينكر تحقق الاتفاق فالتخطئة على تقدير تحققه لا ينافي ذلك ومثل هذا
في التخطئة ايضا فالجواب يجب باثبات وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم يثبت انكار الخصم الا عنده لاستقرار الخلاف وتقرر المذاهب
الا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم ومحل الخلاف ههنا هو هذا لا ذاك فانه مسئلة اخرى يجيء بيانها ان شاء الله
تعالى والظاهرية قالوا اولا اجمع الصحابة على ان ما لا قاطع فيه محل للاجتهاد فلا بأس بان يرجع الى اي طرف شاء فلو قيل باجماع من بعدهم
لم يبطله اولا يبقى محل الاجتهاد ويلزم التناقضان لحجيتي كل اجماع قلنا هذا منقوض باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اي على
ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فح لزم التناقضان والحل انه عرفية عامة اي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد ما دام لا قاطع فيه فانعدام
الحكم لانعدام الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وقالوا ثانيا لو اعتبر اجماع من بعدهم لاعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة بعضا يعني لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم قلنا يمنع الملازمة فان بينهما فرقا بعدم وجود
الاتفاق عنده لاستقرار الخلاف فيهم قبل تكون قول كل مع الدليل حيا هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او لبطلان
اللازم فان هذا الاجماع حجة ايضا على رأي الاكثر مسئلة لا يشترط عدد التواتر في المجمعين في مختار الاكثر ليس المراد بعدد التواتر العدد
المعين فانه تقدم انه لا عدد له بل المراد عدد لو اخبروا في محسوس يوقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق تكرما لهذه الامة وهو مطلق لا دخل
فيه لعدد التواتر اعلم ان العمدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السمعية اما العقلية فلا تفيد لان التخطئة لم يظهر لمخالفة المجمعين الغير
البالغين عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المص الاجماع قطعي تكرما فافهم المجمع قالوا لا بد من الجماعة ولا يكون اتفاق الاثنين
ولو كانتا كل الامة المجتهدة اجماعا لوقوع ذم مخالفة الجماعة في الحديث وقيل يكفي اثنان اذا كان كل الامة المجتهدين وهو الظاهر
والا لزم اجماع الامة على الخطاء اما الواحد اذا كان هو المجتهد لا غير فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الامة وتحقيق مناط الاجماع العصمة
على الخطاء يقتضي عدم خروج الحق عن الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدي الموعود حجة يخطئ مخالفه وقيل لا يكون
حجة لان المنفي عنه الخطاء هو انما الاجماع ودون الواحد هو المختار والحق انه لا يذهب عليك انه انما نفي عن الاجماع الخطاء تكرما
لهذه الامة المرحومة لعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطاء عن الواحد اذا كان هو المجتهد كيف لا وهو يلزم ح ان لا يكون
في الامة من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم مسئلة التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند
الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عندهم لفقد اياه هم فافهم قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة
فان مخالفة التابعي اياه حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا نسلم الحرمة عنده اذا ادى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا
فيها مظنونة ظنا ضعيفا فافهم ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتباره مبني على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من
المجمعين بعد الاجماع والامن التابعين اياهم في حياتهم فنفسه هذا الشارح الذين دخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
التابعي في اجماعهم مطلقا وهو رواية عن الامام احمد والشيعة كلمات الشيخ الا كبرانها العصمة ثبتت للكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التابعي بعض الامة
اقوال لا قاطع عندهم على الحكم لما اجمعوا اعادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا ينظر الى قول التابعي قلنا ثم فان الاتفاق تقدير بالصحابة سند

بانهم سوغوا الاجتهاد معهم كسعيد وشريح والحسن وغيرهم ولولا الاعتبار بهم لم يفد تسويغهم اجتهادهم اجيب بانا تسلم لو ثبت التسويغ من اجماعهم يعني انما
تم لو ثبت تسويغهم في اجماعهم وهو ممنوع لانها يكون مختلفا فيه فان التسويغ فيه لا التقييد بما نحن فيه كما عن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس
وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولفظ البخاري جاء رجل الى ابن عباس و
ابو هريرة جالس عنده فقال افتني في امراة ولدت بعد زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريبا الى ام سلمة فقالت قتل زوج سبيعة
الاسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته اربعين ليلة فخطبت فانكحها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو السنابل
فيمن خطبها واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس اجماعا انه حجة ام لا فمن ذهب الى حجية قول
الصحابي يقول حجة ومن لا فينبغي لا والحق انه حجة مظنونة لظهور اصابته اي هو لان الاختيار المشاهدين للقرائن فافهم مسئلة
قيل اجماع الاكثر مع ندرة المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كغير ابن عباس اجمعوا على القول بالعول عند
تكثر السهام عن المال هذا على المشهور والاصح ان انكار العول ما لم يصح عنه وغير ابي موسى الاشعري اجمعوا على نقض النوم
الوضوء وغير ابي هريرة وابن عمر اجمعوا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة نفيه كما هو الصحيح وقد مر وقيل
ان تسويغ الاكثر اجتهاده مع مخالفته اياهم كخلاف امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق في مانعين عن
اداء الصدقات حيث تفرد بالحكم بقتالهم فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في اموال
الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاده هذا حتى انكروا عليه مرة بعد اخرى الى ان رجع عنه كان يقول كما في صحيح مسلم وروي عنه اللهم
اني تبت عن قولي في الصرف وقولي في المتعة وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصديق
الاكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكوة وهو رضي الله تعالى عنه خالفهم فقط بل الذي ثبت انه رضي الله عنه
لما هم بقتال مانعي الزكوة اشتبه ذلك على امير المؤمنين عمر بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فكشف شبهته بانه داخل في الاستثناء فوافقه واجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس هذا
من الباب شيء فاحفظه والمختار انه ليس باجماع لانتفاء الكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقيل ليس حجة اصلا كما
انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم اذ من البعيد ان لا يطلع الاكثر
بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الا ندرة قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الا ترى الفرقة الناجية واحدة
من ثلثة وسبعين فاقل على الحق وقد ارتد اكثر الناس بعد وفاته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون
اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بني امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه من غير ريبة وعلى امامة يزيد ابنه مع انه كان من اخبث الفساق وكان بعيدا بمراحل من الامامة
بل الشك في ايمانه خذله الله تعالى ما اصنيعات التي صنعها معروفة من انواع الخبائث واشباههما من الظلمة الفسقة
والحاصل ان الحق ربما كان مع الاقل وكثرة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والمجتهدين والقائلون
امامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم الا نادرا والقائلون امامة يزيد واشباهه لم يكونوا احدا ولا بل من اغلاظ الفسقة

والنزاع انما وقع فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الاصابة تأمل فيه فانه لا يزيد على الكلام على السند قال في
اسلم اشبه المقصود دعوى ظهور الاصابة ولذا كان اشتباه اهد الاسناد تكلم عليه وانت لا يخفى عليك ان دعوى الظهور لا يخلو
عن كلمة فتأمل المتمسكون باجماع الاكثر قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار رواه اصحاب السنن وشيد في صحيح البخاري تعليقا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بناء على انه المتبع المنافي بعد
الموافقة لا ناى عنه من شذ البعير اذا توحش بعد ما كان اهليا وقالوا ثانيا صح خلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر رضي الله
عنه بعقد الاكثر فيه الامن سيف نفسه مع خلاف امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ورجوه وابدا الكرام وسعد بن عبادة وسلمان فلو
ذلك كان الشرط اجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة لا وضح الصحة مثل وضوح الشمس ثم عد سلمان غير صحيح فانه لم يعلم
عنه التوقف اصلا كيف وسلمان من تلامذة امام الصديقين واصحاب الامام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره
من الاولياء يروون اخذه التصوف منه رضي الله عنه ويسمون خرقة ارادة اليه رضي الله تعالى عنه وندفع بان الاجماع بعد
رجوعهم الى بيعته رضي الله عنه هذا واضح في امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع
لابي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال تخلفت عن بيعة ابي بكر فقال اني آليت بيمين حين قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا ارتدي بردائي الا الى الصلوة المكتوبة حتى اجمع القرآن فاني خشيت
ان ينفلت ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب ثم اختلفت الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان انه بايع بعد ثلثة
ايام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع مرتين اولهما بعد ثلثة ايام لقبول
الخلافة وثانيها بعد ستة اشهر لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك انه كيف وامتثال
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بارمنه والتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة في حيز الخفاء فانه تخلف ولم يبايع وخرج
عن المدينة ولم ينصرف اليها الى ان مات بحوران من ارض الشام لسنتين ونصف مضتا من خلافة امير المؤمنين عمر وقيل
مات سنة احدى عشر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر كذا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان تخلفه لم يكن عن
اجتهاد فانه اتى الخزرج قالوا لنا امير ومنكم امير لئلا يفوت رياستهم فاظهر صديق الاعظم حديثا افاد بطلان قولهم فقال معاذ بن
جبل وغيره كما ان الرسول من قريش كذلك خليفته وقال امير المؤمنين عمر على ما في الاستيعاب بسند متصل انشدكم الله
هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم نعم قال فايكم تطيب نفسه
ان يزيله عن مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا كلنا لا تطيب نفسه نستغفر الله فبايع الانصار كلهم من
الخزرج والاوس ولم يبايع سعد لما كان له حب السيادة واذا لم يكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الاجماع ولعله لهذا قال امير المؤمنين عمر حين قالوا
قتلتم سعدا قتله الله كما في صحيح البخاري واظن ان الذي وقع في موته انه وجد ميتا مخضر اللون كان اثر دعوة امير المؤمنين والله اعلم فانه ثم
قد مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد فمات الا مات
ميتة الجاهلية رواه البخاري والصحابة لا سيما مثل سعد ابرأ من موت الجاهلية قلت هب ان مخالفة الاجماع كذلك الا ان سعدا شهد بدرا على ما في
صحيح والله بدريين غير مؤاخذين بذنب مثلهم كمثل التائب وان عظمت المعصية لما اعطاهم الله تعالى المنزلة الرفيعة برحمته الخاصة

بعلم الغيب فتبشير من شهد في الحديبية فقد علم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالجنة والمغفرة فاياك وسوء الظن بهذه الاصحاب الشريف
فاحفظ ولا تحيد فلا تغفلت ان قد اجمعوا ثم الى الاجماع انما تحقق بعد دخول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فيمن بايع صديق الخلافة قبل
تخرجه كرم الله وجهه بيعته قيل امرا ان خلافته من الاشارات النبوية ما في صحيح مسلم عن عائشة ادعي لي ابا بكر وعبد الرحمن اخاك حتى اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول انا اولى ويأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وكما روى الترمذي لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره
وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لتلك المرأة اذ شكت اني اذا جئت ولم اجدك كانها تعني الموت ان لم تجديني فأتي
ابا بكر رواه الصحاح قال الشافعي الامام هذه اشارة الى الخلافة وسلم ما قال الشيخ ابن الحجر المكي ان خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص
وما خيانا ما اشار اليه يقول واما الصحة اي صحة الخلافة فللاجماع على كفاية بيعة بالاكثر وقد تقدمت فانه لم يتخلف عن البيعة الا
رجال قليلون ثم بايعوا بعد ذلك فافهم ولا تزل فانه مزلة عظيمة مسئلة انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاد الاجماع
عند المحققين منهم الحنفية وقال احمد الامام وابو الحسن الاشعري وابن فورك انقراض العصر شرط مطلقا سواء كان الاجماع
للصحابة او اجماع من بعدهم وقيل شرط في اجماع الصحابة فقط وقيل شرط في الاجماع السكوتي فقط وقال امام الحرمين
ان كان سنده قياسا فشرط والا كذا في المختصر والصحيح ان الشرط عنده مع اي حين كان سنده قياسا قطعا او لنا
لا انقراض العصر فلم يكن الغفلة بعد الاتفاق لا اجماع عنده مع وجود الانقراض بفقد التناول لنا الدليل على العصمة اتفاق الكل
من الامة بالنص وقد وجد ولو لحظة فوجب عصمته وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستيناس
بعدم الاشتراط وذلك لان الانقراض لا دخل له في الاصابة ضرورة فتأمل وما في الحاشية اشارة الى ان حجية
الاجماع ليست عقلية بل امر تعبدي الا ترى انه لم يكن حجة في زمانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فكما كان انقراض
زمانه صلعم شرطا فكذا يجوز ان يكون انقراض عصر المجتهدين ايضا شرطا فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا يفيد اصل الاستدلال وان ما في
حيوته صلعم فلا تحقق للاجماع لكفاية قوله ولغو الاجماع لا ان الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق هو استدل لو شرط
انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين اي تحقق مرة بعد اخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله ثم
يجب انقراضه فيجب دخول اخر لاحق قبل انقراضه وهكذا واجيب لا كما في شرح المختصر بان التلاحق للمجتهدين ليس بواجب بل غاية
الجواز حتى يلزم عدم تحقق الاجماع بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا فساد فيه قيل انه واجب عادة وان لم يجب عقلا فان العادة
جرت بوجود مجتهد في كل عصر اقول للمنع مجال فان جريان العادة في القرون السابقة مسلم واما في كل عصر ففي حيز الخفاء والاولى
ما في شرح الشرح ان يقال لو شرط لزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا على تحققه فيه اعني في زمان تحقق فيه مسلم بيننا و
بينكم وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم مع لا منع اللحوق للمجتهدين وهذا صحيح لانه معلوم الوقوع فتدبر واجيب ثانيا بان
الشرط انما هو انقراض المجمعين الاولين فقط لا انقراض اللاحقين ولو قيل بمدخلية اللاحقين في تحقق الاجماع اتجه الا انه
عدم تحقق الاجماع واما اذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بان يكون الاجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم
المحذور لا يذهب عليك ان الانقراض لو كان شرطا لكان الاحتمال ظاهرا للحجية بخلاف الرجوع الى
مذهبنا متحقق في كل من له دخل في الاجماع فالمجتهد اللاحق الكائن الاجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض

مستقر والقطع لتقياتم الاحتمال المذكور وان لم يكن له دخل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فقبله لاحجة اصلا فجاز مخالفة
اللاحق بل الرائي ويكون قوله معتبرا فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الامة فانتفى الاجماع ورح الحجة الدليل
وانه منع الكلام ان الاخيران فتامل الشارطون قالوا اولا يؤدي عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الرجوع اي موجب
الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل واللازم باطل قلنا منقوض بما بعد الانقراض فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفة
المنع وجود الموجب ولو كان خبرا صحيحا والحل منع بطلان التالي لانا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم امكان الموجب الى الاجماع
القاطع فلا يصح دليل في مقابلته قال ابو عبيدة بفتح العين السلماني لعلي امير المؤمنين حين رجع من عدم صحة بيع ام الولد
روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع رأيي ورأي امير المؤمنين عمر ان لا يباع
امهات الاولاد وروما الان ارى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الي والمحفوظ الينا من رأيك وحدك
فاطرق علي ثم قال اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي
من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه كذا في فتح القدير فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عنده ووقوع الاجماع مرة والا لما انكر
ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق رأي امير المؤمنين
لا على اتفاق الامة الكل قول ابو عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الي ولم يقل رأيك وحدك خطأ
قطعا واما رجوع امير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رأيه الى ما كان اولا لم يرجح لكن امرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية
ان ينتقلوا من رأي مجتهد التزموه على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين
اما خارقا للاجماع وشأنه اجل من ذلك وايضا الا ان الانقراض شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة
فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كاف لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثر
لكونهم في طبقة عليا فاي استبعاد في حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من المجتهدين
بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز خرقه لوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين في الاجماع اللاحق
لان الباقي كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد نمنع بطلان اللازم ونلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كالميت
فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثر لان قوله اي قول من مات حي بدليله فهو كبقائه اي كبقاء الميت حين الانعقاد
للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لحظة فتامل **مسئلة** اتفاق العصر الثاني بعد استقرار
الخلاف في العصر الاول ممتنع عند الاشعري والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام امام الحرمين والمختار
انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا على الوقوع اجماع التابعين على جواز متعة الحج اي الجمع بينهما
باحرام واحد او باحرامين في اشهر الحج والفقهاء يطلقون القران على الاول والمتعة على الثاني والمتعة جري على الاطلاق
القديم وقد كان امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان ينهى عنها اما نهي امير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين وغيره
في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعن الجمع بينهما
فلما رأى علي اهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقول احد ثم الروايات

متعارفة فلا ايضا كيف والروايات وان نهي امير المؤمنين عمر رضي الله عنه لم تثبت بسند صحيح لكن يروى في بعض غير المعتبرات ان
عمر كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي
على خير العمل فان صح هذا فالمراد ان الثلثة التي وقعت في العهد الشريف احيانا انا احرمهن لانها نسخت بعده عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام ونهى عنهن لاجل الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الاباحة فاراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة
فسخ الحج بالاحرام في يوم قبل عرفة فانه وان وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال ابو ذر رواه مسلم وهذا يوافق لما روي
عنه في بعد الصحيحين انه قال يعني ان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله جميعا واما رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقد بانت
الهدي ولم يحل حتى نحر الهدي واما متعة النساء وان ابيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك الى يوم القيمة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف
ولهذا تواترت الاذان بدونه وانما صدرت الثلثة لكونهن في العهد الشريف رد المن يتوهم الجواز بسماع انها كانت في زمان الوحي
بانها والنجاسات لكن لم يبق عليكم فافهم وانما اثرنا نوعا من الاطناب لان بعض السفهاء من الروافض يطعنون يطفؤن نور الله بافواههم
ويقولون ان امير المؤمنين حرم ما كان مباحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو كثيرة فلا يلتفت اليه ولنا
اجماع التابعين على عدم جواز بيع ام الولد وقد اختلفت الصحابة اجماع التابعين على جواز متعة الحج بعد ذلك النهي فانهم كانوا يعملون من غير
منهم عمل التمتع والفتوى به في ايام الحج لاجماعهم عليها واما اجماعهم على حرمة بيع ام ولد فلم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل و
قوانين الصحة واما الحجية اي حجية هذا الاجماع فلئلا يلزم خلو الزمان عن الحق واتفاق الامة على الخطاء المنفي عنهم بالنص وفيه
ما فيه لان خلو الزمان عن الحق ممنوع وانما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الاول باقيا وهو في حيز الخفاء فان بقاءه ببقاء الدليل
لا ببقاء القائل وهو موجود وان قيل قدمات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فافهم ثم ان الامام ابا حنيفة
ذهب في رواية بنفاذ بيع ام الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبني على ان الاختلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق والا انعقد
اجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء مخالف الاجماع لا ينفذ فاراد المصنف دفع هذا القول فقال وما روي عن ابي حنيفة في غير الظاهر
من الرواية من نفاذ القضاء ببيع ام الولد خلافا لهما على ما في الميزان وذكر شمس الائمة ابا يوسف مع ابي حنيفة فلان المسئلة
حجية هذا الاجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الاجماع حجة لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اذا وجد
امضاء قاض آخر وهو محمل رواية النفاذ لانه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين
وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلال اجاب وقال ولا يلزم تضليل بعض الصحابة لان رأيه كان حجة قبل حدوث الاجماع
لحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وانما انعقد بعد الاجماع لظهور نقض خلاف حكمه بعده وانما يلزم خطاؤه وهو لازم في كل اختلاف
لان الحق واحد مقابل المحيلون للاجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه في الاستقرار اي في حال استقرار المذاهب بالاصرار
على ما قال سيما من الاتباع فانهم لا يخالفون متبوعهم واذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وانما
ذلك شان الجهلة والمقلدة واما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما
من بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر بالعيان حجية هذا النحو من الاجماع قالوا اولا لو كان هذا الاجماع حجة يلزم تعارض
الاجماعين لتسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه وتعيين معين ههنا بالاجماع اللاحق وتعارض

الاجماعيين باطل قلنا لا نسلم ان التسويغ اجماع فان كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرم بمذهب الآخر والمقول بالتسويغ احد وفيه خفاء فان المراد بالتسويغ الحكم بكون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع كما عرفت ان القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم المقطوعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساخ الاجماع فسبيل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل بوقوع اتفاق الكل ولم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف السابق باق بعد فلا اتفاق فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال قبل الاستقرار ليس بقول عرفا وشرعا بل هو نظر وبحث لاصابة القول قلنا لا نسلم بقاء القول بل الاجماع مميت حتى لا يجوز العمل به كما بالناسخ هذا وتجويز الامامة كان لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما اجماعهم بعد اختلافهم انفسهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مميته وههنا قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد مميت لقوله فلا ريب ههنا في تحقيق الكل لا ينعقد **مسئلة** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم لانهم بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وحدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا باس بنا ان نذكر شيئا منه ليظهر هذه الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس وضلالة فاعلم ان العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والاخلاق الباطنة الذميمة فلا شك في عصمتهم بهذا المعنى لا يرتاب فيه الا سفيه خالع ربقة الاسلام عن عنقه وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب ونرجوا ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب وانواع الخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنسبة الانبياء العاملين على التورية الى موسى عليه السلام ولعلهم لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا العصمة بهذا الوجه مختصة بالانبياء فيما يخبرون بالوحي او يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة في وقوعهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين اختلفت في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله الحسين رضوان الله عليهم ويدعون ايضا عصمة لبعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر محمد بن الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي ابن موسى الرضا والامام محمد بن الجواد بن علي والامام علي ابن محمد العسكري والامام الحسن ابن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين ممن بعدهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكر ولم يعب احد على احد بل لم يخطئ احد من مخالفة اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بفساد اجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلوا احد من الائمة بل المقلدين اياهم ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا قائلين بعدم العصمة عن الخطاء الاجتهادي الم تر كيف رد ابن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وقال نزلت سورة

لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم

النساء لقصرت عبادات وامجاد بقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى آخر الآية وكيف وارجعية قوله في بيع امهات الاولاد وكيف وشريح قوله لقبول شهادة الابن الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ولا سيما امير المؤمنين علي كرم الله وجهه عليهم فقد بان لك ان الاجماع القطعي الداخل فيهم اهل البيت حاكم بان لا عصمة في اهل البيت بمعنى عدم جواز الخطاء منهم فاحفظ ولنا ايضا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول لا اهل البيت ايضا والمراد منه في الخطاب نفرمن عليهم حين التنازع ارادعته بالرد الى الكتاب والسنة ولم يعب على متنازع اهل البيت بشئ ولا ايضا لم يقل واهل بيته فافهم وللشيعة ههنا شبه كلها واهية مذكورة في علم الكلام منها وتقوم المتمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما اراد الله شيئا الا هو واقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطاء قلنا اولا لا نسلم ان الآية مختص فيما بين المذكورين بل هو نازل في الازواج المطهرات كما صح عن ابن عباس والكلام ستنا ولا لغيرهم ايضا كما هو المختار او هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن ارقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء ايضا وهو خلاف مذهبهم قيل ان المراد بالآية امير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب اهل الجنة الاربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمرو بن ابي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في بيت ام سلمة فدعى فاطمة وعليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك وانت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم ايضا وروى الطبراني وابن جرير عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزلت هذه الآية في خمس فيّ وعلي وفاطمة وحسن وحسين انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الازواج المطهرات خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الابلغ بكلام مفصول مردول ويأبي عنه سوقه بل هو مكابرة بينة واما الحديث الاول فليس فيه دلالة على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم انت على مكانك آه انك على مكانك فانك على خير ومن اهل البيت وداخلة في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وانما دعا لمن لم يثبت مسوقة لهم واما الحديث الثاني فمعناه انه نزلت فيّ مع من معنى من الازواج والاربعة اخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة من شاء باهلته انها نزلت في ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقلنا ثانيا ولو سلمنا انها نزلت فيهم فالارادة ارادة التشريع ولا يلزم منه وقوع المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا الرجس الذنب فالمعنى يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا كاملا من الذنوب فغاية ما لزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطاء في الاجتهاد كيف والمجتهد المخطي لو اخطأ يثاب فكيف يكون خطاؤه رجسا بل الحق انه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب ايضا بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فان اذهاب الشئ يقتضي وجوده اولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد ان يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة الغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم وطهرهم تطهيرا عظيما واغرقهم في لجة المشاهدة وهذا ايضا لا ينافي الخطاء في الاجتهاد ثم قيل بعد تسليم ان المراد في الآية الارادة للتشريع لعنه انا نستدل بالحديث فانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعا الله تعالى باذهاب الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعا بخلاف الازواج فانه لم يدع في حقهن بالتطهير اصلا وهذا القائل

القائل لم يات بشيئ اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لا سيما اذا كان معارضا للاجماع قاطع واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيئ وقد يتمسكون بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض رواه الترمذي والقران معصوم فكذا العترة قلنا المعنى ما ان تمسكتم بهما بحقوقهما وحق القران الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وتسليمهم لن يتفرقا في موطن القيمة منتعشيان وليعيبان من ترك حقهما حتى يردا علي الحوض وايضا ورد هذا الحديث من رواة واحد بالفاظ شتى ولا يدرى ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل انه يلزم ان لا فائدة في الاجماع ح بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقدم المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل رائك في الجماعة احب وهذا الاسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان يفيد القطع والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء وايضا لا يصح ح وقوع التعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان جوز انتساخ قول المقدم بقول المتاخر وهم ح من اغلظ الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان اخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الاخر في العمليات وليس كل منهما حقا للتناقض فاحدهما خطاء فلا عصمة ويتخلصون عن هذا الجمل احدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة ما يكون كلما قالوا هو حكم الله قطعا والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة فهو افتراء على اهل البيت لا شك انهم افتراء وهم اهل البيت براء منه سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين اميري المؤمنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء الاربعة خلافا لاحد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فردوا الاعلى وذوي الارحام في خلافة المقتدر بعد ما قضى بها لبيت المال تمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد احمد البردعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء لا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب لا اعد هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فان قلت يجوز ان يكون لاجل ان الخلفاء اعلى رتبة من غيرهم فيرجح قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة وقرينة الى القطع قالوا لو كون اتفاق الشيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عليكم بسنتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضوا بها بالنواجذ رواه احمد فمخالفة طريقتهم حرام قلنا هذا خطاب للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان ذلك لا يلتزم الاتباع لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب واحد هذين التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون كانوا يقلدونه وغيرهم ولم ينكر عليهم اصلا الخلفاء انفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم لا ان معتقدهم وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب ينافي هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من اخبار الاحاد فلا يفيدان القطع فلا يكون اتفاقهم

اجماعا ادر دوا بان المقصود منهم حجية نديد الاتفاقين ولو ظنا حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين وفيه تامل واما المعارضة
باصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي وابن عبد البر وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اى ام المؤمنين عائشة الصديقة
كما في المختصر فمندفع بانهما ضعيفان لا يصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته
الكبرى مكذوب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف
له اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث فيه لفظ الحميراء لا اصل له الا حديث واحد في النسائي كذا في التيسير
مسئلة عن مالك فقط دون غيره الانعقاد بالمدينة اى انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد
وبعده قيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة والمنسوخة وقيل محمول على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع وصحح ابن الحاجب المالكي العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة متمسكا بان العادة
قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح وهو ظاهر ويمتنع ظاهرا ان لا يكون منهم اى من المطلعين احد من
علماء المدينة فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا عن دليل راجح فيكون حجة
وهذا منقوض ببلدة اخرى فان من الممتنع ظاهرا ان لا يكون من المطلعين احد من ذلك البلد والتعميم في الحجية بالبلاد كلها حتى
يكون اجماع اهل كل بلد حجة بعيد للتخصيص في الدعوى والدليل الآخر كما ياتي ولا يبعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة
كانت مسكن الاكثر العلماء في كل عصر فيمتنع ظاهرا عدم اطلاعهم على الحجية الراجحة بخلاف سائر البلاد فتامل ثم اقول العمدة
في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الراجح جودة الراي وح لا نسلم ان عدم اطلاعهم على الدليل الراجح لبعيد لجواز ان
لا يكون فيهم جودة الراي بل في غيرهم الا ترى ان الامام ابا حنيفة الكوفي افقه من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل
رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان رواية مالك راجح مع عدم رجحان الاجتهاد [illegible] لانهم بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد رواه البخاري ممنوع الاستلزام فان غاية ما لزم منه ان لا يبقى فيه [illegible] وليس الخطاء خبثا
ولعل المراد ان لا يموت بها الا من كان مغفورا في علمه تعالى والا فيكون فيها الفاسق ايضا كما قد تحقق [illegible] البعث
بها [illegible] على المدينة المطهرة فقلعت ما فعلت فخانت بها [illegible] فقعوا في [illegible] المدينة نقطعه ثم [illegible] الى موضع
آخر فلفظتها الى ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فضائل لا تعد لكن حجية الاتفاق لا بل
غيره ظاهر مسئلة اذا افتى بعضهم او قضى قبل استقرار المذاهب سكت الباقون عن الانكار وقد مضى مدة التامل عادة ولا تقية هناك لخوف
او مهابة او غيرهما فاكثر الحنفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من الشافعية انه اجماع قطعي في الفتيا فقط لا القضاء
فلا اجماع فيه اصلا وقال الجبائي انه اجماع قطعي بعد الانقراض بعصرهم وقيل انه اجماع قطعي اذا كثر السكوت وتكرر فيما
تعم به البلوى وهو المختار وهذا الاصلح للنزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يحدث علما ضروريا بالرضا لما نقول كما
في التجربيات [illegible] عادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به ومختار الآمدي والشيخ ابو الحسن الكرخي انه اجماع
ظني وروي عن الشافعي انه ليس حجة فضلا عن كونه اجماعا قطعيا وعليه الامام عيسى ابن ابان [illegible] القاضي ابو بكر الباقلاني
نقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكى ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة اياه وقيل الاول [illegible] اذا [illegible]

عن الحاكم والقاضي في غيره كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الحنفية قالوا اولا لو شرط قول كل في انعقاد الاجماع لم يتحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقول كون السكوت
من الاصاغر تسليما لقول الاكابر بدون امارة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضا بامارات كالتقرير وغيره فيعلم منه
الرضا فيتحقق الاجماع ح فلا يلزم ما ذكره قالوا ثانيا قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقاديات اجماعا بيننا
وبينكم فكذا الفرعي لان المناط ان السكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات فالسكوت
في الاعتقاديات مع عدم الرضا حرام فانها لا يختلف في الايمان ويكون السكوت فيها مقتضيا الى البدعة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا وقال الشافعي لا يكون السكوتي اجماعا مطلقا لا ظنيا ولا قطعيا قالوا السكوت
يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به وتعظيما للقائلين المفتين او خوف من المفتي كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول اذ ضاق المال عن السهام المقدرة انه سكت مهابة عن امير المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبيد الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث فقال اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث
وفي آخره قال زفر لم لم تشر اليه بهذا الراي فقال هبته والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فرضنا مضي المدة للاجتهاد وعدم التقية بخوف فانتفى الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والتعظيم بترك الحق واخفائه فسق فلا يظن به في حق من هو عدل وما روي عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي امير المؤمنين عمر كان يقبل على الاكابر ويسأله ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة
منه في عرض رايه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعا ذات يوم فادخله معهم فما رايت انه
دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذ جاء
نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذاك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره
انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وكان امير المؤمنين الين للحق واشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير فيّ ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رايه وقصته مع المرأة في نهيه
عن مغالات المهر شهيرة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صدق النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها
ثم نزل فاعترضه امرأة من قريش فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم فقالت اما سمعت
الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم غفرا كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

انی کنت نهیتکم ان تزیدوا النساء فی صداقهن علی اربعمائة درهم فمن شاء ان یعطی ما احب فاذا کان له مع هذه المرأة ما علمت
فای صحابیة کان لابن عباس فی عرض رایه ثم ان امیر المؤمنین عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعول ثم
اتفق الصحابة ولم تکن هناک لامیر المؤمنین کانت لابن عباس ثم ان الدلیل الذی ینقلون عنه فی الطالع
القول غیر معقول فان قائلی القول لا یقولون بنصفین وثلث حتی یرد علیهم ما اورد بل هم ایضا یقولون ان الله
لم یجعل السهام کذلک فینقص سهم کل حتی لا یلزم نصفان وثلث فالذی رد به هو بعینه حجة لهم وهذا النحو من الرد
بعید عن ابن عباس کل البعد ثم الذی نسبوا الیه فی مثل هذه الصورة ان یسقط [illegible] ام البنات والاخوات لانهن قد یکن
عصبة ویخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعیفة فی استحقاق السهم فیسقط سهمهن وهذا ایضا لا یظهر له وجه فان سهامهن ایضا
ثبتت بالنص ولو فی حال کسهام غیرهن فاسقاطه واحدا تمام آخرین حمالا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس بریء
عن مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد یقال کما فی التحریر لا نسلم ان التعظیم بالسکوت عن الحق فسق
بل الفسق انما هو السکوت عن منکر وقول المجتهد لیس کذلک بل هو واجب العمل اقول فی دفعه الکلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل
عند البحث والمناظرة فیما التحقیق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلی المفتی یجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسکوت عن اظهار الحق ترک لواجب
وهو حرام وکذا التعظیم فافهم وقد یقال اظهار ما هو الحق عنده انما یجب عند السؤال ولا سؤال ههنا فلعله انما سکت لان الباقین
مجتهدون فیعملون برایهم وهذا لا حرمة فیه فتامل فیه فان حالة البحث بل هو سؤال معنی فیجب الاظهار وهو الظاهر الظنیون القائلون بظنیة
هذا الاجماع سکوتهم ظاهر فی موافقتهم القائلین وان کان یحتمل ان یکون لامر آخر لکنه بعید غایة البعد بما علم من عادتهم لکونهم لا یخافون لومة
لائم فی اظهار الحق وترک السکوت فی مثله بالاستقراء فی احوالهم الشریفة کقول معاذ لعمر امیر المؤمنین لما هم بجلد امرأة زنت ما جعل الله
علی بطنها سبیلا والجلد یحتمل السرایة الیه وقول عبیدة لعلی امیر المؤمنین رایک فی الجماعة احب الی الی غیر ذلک من الوقائع
کقول ابن مسعود لابی موسی حین حکم بفرقة زوجة الاعرابی لشربه لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص اعلم ان هذا الدلیل لو تم لدل
علی کون الاجماع قطعیا فان الساکتین ان کان سکوتهم رضا فقد تم الاجماع بموافقتهم وان کانوا کتموا الحق وسکتوا ففسقوا فقد خرجوا
من اهلیة الاجماع فتم الاجماع بالقائلین فقط فتحقق الاجماع عند سکوت البعض وفتوی البعض قطعی فافهم الجبائی قال
قبل الانقراض الاحتمالات المذکورة قائمة فلا یکون حجة وبعده یضمحل بالکلیة فیکون اجماعا قاطعا وربما یمنع الاضمحلال بل یضعف
بعده فان احتمال الخوف باق ولو من المقلدین قال ابن ابی هریرة العادة ان لا ینکر الحکم ولو کان مخالفا للرایة فلا یکون السکوت
عند القضاء دلیل الرضا بخلاف الفتوی فان العادة فیها الانکار ان کان مخالفا وذلک لان الحاکم مهاب وموقر فلا ینکر علیه و
یجاب بان ذلک ای عدم انکار الحکم بعد الاستقرار ای بعد استقرار المذاهب وتعیین مذهب الحاکم والکلام ههنا قبله والفتیا و
الحکم سواء فی الانکار [illegible] لم تزل [illegible] ومعاذ اقول الحکم المجتهد فیه لا ینقض فلا ینکر علیه اقدام القائمة فی الانکار
فتدبر وبالجملة فیه [illegible] مالو اتفقوا علی عمل بان عمل الکل فعلا ولا قول هناک فالمختار انه کفعل الرسول صلی الله علیه وآله واصحابه
وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التی جرت کثبوتها له علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام واذا کان کفعله عم
[illegible] المذکورة [illegible] والامام [illegible] علی [illegible] الاظهر وابن السمعانی قال [illegible] تحریر الحکم والبیان

لا ينعقد به الاجماع و لا يظهر له وجه ومن اشترط الانقراض بعصر المجمعين في القول لا في الفعل اولى بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه
من القولي فافهم مسئلة اذا اختلف ولم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث لا يظهر فارق فان قلت اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حي بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يناظروا في المسئلة التي لم يتجاوز التابعون عن القولين فيها بل سكتوا وجاز الاحداث عند طائفة
مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع
فقيل يمنع الرد كما عن امير المؤمنين علي رضـ وابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت
والارش عشر القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفة واقران
ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما ان الجد يحجبه
اي يحجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وامير المؤمنين
عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فقد اتفقوا على
ان للجد ميراثا وانما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد رأسا خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة وابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المؤمنين علي وابن عباس
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والا رفع ما اتفقا عليه في المثالين فلا يمنع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون في ايهما كانت والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في الكل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقول البعض وفي الاخر بقول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الام فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي الآخر الآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث بكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في جامع عنده وهذا شيء آخر فهم فان قلت شاع من غير نكير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فكيف يمنع من احداث قول ثالث قلنا انما صح
مخالفة اللاحق للسابق عند الاكثر بعد سبق قائل بقول ذلك اللاحق وان لم يشتهر ذلك القائل لنا الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان ضمنيا يجب اتباعه لان مخالفته تجري مجرى

المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اي كما انه حجة كذا هذا لعدم الفارق في دلالتها الاصل فالتفصيل
في الفسخ ونحوه اي مسئلة الابوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بالتفصيل بل سكوت عنه فمدفوع بان كلية الحكم مطلقة
بفسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه فانه مبطل لكلية كل حكم وجعله مسئلة متعددة لاختلاف
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان موافقا لنا فيما اذا
اتحدت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدد وفي المسئلة او رافع
للاتحاد فجعله مسئلة متعددة ليس خروجا عما بينا نزاع فيه بل جعله مسئلة متعددة خلاف الاجماع لاتفاق الفريقين
على الاتحاد بوحدة الجامع وهو تضرر احدهما ببقاء النكاح وهذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قد مر ان تفسير الصحابة اقوالا
ثلثة ثم المذكور في كتبنا علة التفريق في الجب والعنة عدم قدرة الشرع على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح
بالاحسان وهو لا يتناول ما سواهما وايضا العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تضرر له ببقاء النكاح
وعدم فسخ القاضي اياه فافهم واما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدمه
فلما حدث زال الاتفاق على الانكار فلا منع عن الاحداث فمنقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك فينبغي
ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتذار بانه فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر واستدل بلزوم تخطئة كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطئة
كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا وتخصيص
التخطئة فيما اختلفوا فيه وهذا لا يغني من الحق شيئا فان دلائل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي والاوجه حاصله الى الدليل المذكور سابقا فرد بان التخطئة في كل عصر
انما علمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتامل فيه اصحاب الاحداث قالوا اولا اختلافهم في المسئلة دليل انها
اجتهادية عندهم والا لما اختلفوا فلزم التسويغ فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث بوجود التسويغ قلنا كذلك انه تسويغ
كل قول لكن قبل تقرر اجماعهم على احدهما واما بعد اجماعهم فلا تسويغ كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسويغا ثم اجمعوا فيبطل
التسويغ وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير نكير وقد وقع ولم ينكر من احد والنقل قد اشتهر من الناس قال الصحابة اي جمهورهم
للام ثلث ما بقي فيهما اي في الزوج والزوجة من فرضهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيهما ثم محمد ابن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الام فللام ثلث الكل كابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلها ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة
كالصحابة اي كقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولا لا نسلم عدم
النكير ولزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفر للدواعي على النقل فيجوز ان يكون التنكير
منقولا بالاحاد ولم يشتهر وقلنا ثانيا يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قبل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
وشريحا كانا معاصرين للصحابة وكان يجوز احداثهم في الفتوى فيجوز افتاء التابعين في فتوى الصحابة ولا بعد فيه وقلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم تجاوزوا عنها عن قولين وبعضهم ذهب صحابي الى اختياره وتابعي لكن لم يشتهر وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انهما مسئلتان
متغايرتان حقيقة بعدم وحدة المال او حكما بعدم وحدة الجامع لا بد او كل من شريح وابن سيرين فارقا قول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الفصل فيهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو هل يرد الامام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي ام لا فالمسئلة متحدة حكما هذا المسئلة اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل سمع جاز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر الا اذا ابطله اي ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل كان اجتهادا ولم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل اخر غيره لانه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض لكلية الحكمين اللذين لم يتجاوزوا عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير وقد وقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية لما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومن ثمه لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع لانه غير سبيلهم ايضا اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو منع كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
لكان سبيلا في الجواب قال الله تعالى هذه سبيلي واريد المدلول فتدبره قالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي لكل معروف
فما ليس بما مور ليس بمعروف فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا عورض بقوله تعالى وتنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو ماموربه لانا امرنا بطلب ما لم يعلم فان طلب العلم مامور به
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطلا لما علم فلا يكون مامورا بل
منهيا وقد يمنع عموم المعروف فانه من البين انه لم يومر بكل معروف بل اكثر الوقائع مسكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يومر به او ينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا تقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطاء ليس منهيا عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فقرر بان المتبادر من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطاء بما هو خطاء لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا التقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذا التاويل مظنون لا يثبت به حجية قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الا الموجودين من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة لا اجماع الا عن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور فتدبر
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطاء ولا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتى به بل الاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المفتين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطاء وسواء قالوا بالاجتهاد ام لا تكريما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

ودليل لما كان حراما لاجتهد عليه عدل ولو اجتهد نفسه ما ارشدنا فلم يبق اهلا للاجماع ولا للتكريم فلا اعتداد بقولهم فانهم فسقة ولنا ثانيا
انه يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كعلى طعام اي كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
واحد بعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اي بحدوث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب بان يقع
في قلبهم ما هو صواب ابعد فان قلت تحقق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء الكرام يلهمون باحكام وحقائق ومعارف
بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اصلا قلت لا نشك في حدوث العلم الضروري فيهم والهامهم بالاحكام الا انه لا يكون حجة فلا
دخل للاتفاق والاجتماع والالهام من دليل شرعي الا ان تعالى ان حجة شرطه بالاجماع والالهام الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
وارتقب كلاما سنوفي ولعل مسا عدنا التوفيق ستوفي التفصيل فيه ان شاء الله حجية والاجماع من غير مستند قالوا لو لزم المستند
لما فائدة الاجماع اذ يكفي المستند قلنا الفائدة القطعية للحكم عما كان ظنا فانه يجب ان يكون المستند ظنا ومن ههنا ذهب
بعض الحنفية الى قطع عدم قطع المستند والا لما كان للاجماع فائدة وليس بشيء لان الفائدة ليست منحصرة فيه بل تعاضد
الدليل بدليل من الفوائد ثم ان يسلم لم يتم لدل على عدم تحقق اجماع ما عن مستند قطعي وهو خلاف مذهبهم ايضا بل خلاف
الواقع فانهم مسئلة عبارة كون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
وان جاز عقلا والاحاد اي الاخبار الاحاد وقيل القياس اختلافا فانا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سندا الا الظنية والا
انه حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سندا للاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
وهي الخلافة العامة على امامة الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا فلا نرضاك لامر دنيانا في التيسير قال ابن مسعود لما
قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال التيسير تعلمون ان
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله
ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المومنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق على لسان جبرئيل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا قيل في التحرير فيه نظر لانهم
اثبتوه بالاولى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فلم يتعين النص دونه اقول
لا نسلم اولوية [illegible] الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
ما يكون فهم المناط فيه لغة وما ههنا فهم المناط لغة ممنوع لتوقف امير المومنين علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة
فافهم وفيه شيء فان صلوة امير المومنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان تجشمهم في الاولوية من الصالحين
والاشتراك ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فاندفع الاول والامر
بالتقديم فيما كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفا انه اولى في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
توقف امير المومنين علي فلم يكن شبهة في اولويته بالامامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة ربما يكون
ظنية واما قولهم ان لا نص [illegible] لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اياه بامامة الصلوة
كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يشير ما في صحيح مسلم ادعي ابا بكر اباك حتى اكتب كتابا اني اخاف ان يتمنى

ممن ويقول انا اولى ويأبى الله والمسلمون الا ابابكر وفي رواية انا ولا يأبى الله الخ قال ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين ابوبكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة لئلا يقول احد انا اولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام حين استشاره امير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل يرى ان تحده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى

افترى فارى عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان كل مفتر قطعا وظنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة كالمائنة فاعطى ما يقتضي الى الشئ حكمه كمقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقتضي اليه وفي المشهور انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان يثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشئ ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كالقطعي سنده ظني فان هذا السند لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبت الحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين الحدود لا تثبت بالقياس والقياس يصلح سندا للاجماع لاثبات الحدود كما في التقرير وهذا الاسمن ولا يغني من جوع فان الفتوى لما كان حراما من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه في الحدود بل يقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس على حد الشرب فاثباته الحد مجمع عليه ولا مخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائمة مقام المائنة بالسماع فانه قد ثبت اقامة الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا النقل نجا منه فتامل فيه

المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستند الملك [illegible] فانه [illegible] مخالفة [illegible] الاجماع [illegible] على جواز مخالفته قلنا لا نسلم الاجماع على جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول [illegible] قطعية قالوا ثانيا القياس مختلف فيه فلا يخلو عصر ما من نفاته فلا ينعقد [illegible] على طبقه الاجماع قال لما في الاستدلال [illegible] فلا نسلم خلو العصر عن نفاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم الخلو لم بعد تسليم الاختلاف من القديم ايضا فانه يجوز ان لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تامل فيه والاولى ان يقال ان [illegible] تنازع [illegible] فلا [illegible] ان يكون [illegible]

ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد [illegible] والصحابة [illegible] تعالى يمتنع سمعا وان جاز عقلا وقيل [illegible] سمعا ايضا [illegible] انما [illegible] الامور [illegible] القيامة ولا عند قرب الساعة فان القيمة انما تقوم بعد اشرار الناس حتى لا يبقى [illegible] من [illegible] فلا يصح اجماع الامة عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منهم والنفي المثلا [illegible] انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب قد يصدق بعد الارتداد ومنه لكنه يصدق قطعا ان [illegible] الشرح ان [illegible] اسم الامة لما كانت بالارتداد كان متأخرا عنه بالذات [illegible] الارتداد لم يزل [illegible]

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امة ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزم ههنا من بيانه خلاف العرف واللغة فالصدق اى صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا لما قيل
ان صدق وصف المحمول لا يجب فى زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين فعدم صدق الامة
حين الارتداد غير ضار لصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح مطلقة لعدم اجتماع
وصفى المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافى السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هى ان امته لا يجتمع
على الضلالة ما دامت امته فلا استحالة فى صدق هذه القضية بل لما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصيرورة
لانها فى زوال الاسم كتحجر الطين اى صار حجرا فعدم منافاته ظن لاينافى صيرورته حجرا ونيا فى العصمة اللازمة
للامة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتامل فانه دقيق وفيه كلام
فان لزوم العصمة انما هو للامة ما دامت امته فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لاينافى العصمة
المعلولة لكونها امة وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتامل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث فى
متفاهم العرف عدم ضرورة الامة ضالة فى زمان مالم يبعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما فى جامع الاصول عن
عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصابة من امتى يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
هذا النحو من الاستدلال مسئلة الحق ان مثل قول الشافعى دية اليهودى الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعنى اذا اختلف
الاقوال فى تحديد الشئى فلا يصح التمسك فى الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوى ضرورية وانما الاهم كشف شبهة الخصم
فقال قال الامة اما قائل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود فى النصف والكل فثبت على كل تقدير فهو لازم من قول
الكل فهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلا يجوز التنقيص عنه اما دلالته عليه
فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر بحث لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل القائل بالاقل ينفى
الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فافهم مسئلة الاجماع الاحادى اى المنقول باخبار الواحد يجب العمل به فى المختار
خلافا للغزالى الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيد السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شئى كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت
فى التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا اورده المشائخ رحمهم الله تعالى والله اعلم نعم اخرج ابن ابى شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابرهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شئى ما اجمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض ولان الظاهر من هذا اجماع الاكثر تامل فيه لنا اولا النقل الظنى
احادا كالخبر الماول مثلا موجب للعمل قطعا فالقطعى المنقول احادا الذى هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا وقالوا ثانيا انه نظرا
لافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
اى لفظ الحديث للدوام والاتفاق اى عادتنا ايها ان نحكم اجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والا لم يدم ولم يتفق فاندفع

ما في شرح الشرح انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما لزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فتحقق الوجوب اذ الكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بالحجية قال بوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالكل متفقون بالاجماع على انه ليس جائز العمل واذا بطل الحرمة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله لا قول بالوجوب فالقول به موقوف على صحته وصحة الكلية موقوفة على القول بالوجوب وان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام فيه فتأمل فانه دقيق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة مشاركة في سبب العلم كما عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل معا بل قد يكون بافتاء واحد في بيته وافتاء آخر في بيته فيمكن ان يكون عنده فتوى واحد او اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارة مفيدة للعلم او الظن نعم قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطلع اكثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعي فافهم وما في التحرير من دفع الاستبعاد بعد الا ان الناقل لخبر يفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يعم البلوى به فانه غير مقبول مع كون الناقل عدلا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنية على انه هل يشترط القطع في الاصول ام لا فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تأمل فان ادلة حجية الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الراجح يفيد الحجية ايضا فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند اكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى خلافا لطائفة قالوا الحجية وان كان قطعيا لكنها نظرية فدخل في حيز الاشكال من غير الظهور كالبسملة ومن ههنا اي من اجل ان انكاره ليس بكفر الزم بتكفير الروافض مع كونهم منكرين لخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع كفرا واما عند من يرى انكاره كفرا فهم كافرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان ميله في فتح القدير في مسئلة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روي عن الامامين الهمامين ابي حنيفة والشافعي من عدم جواز الصلوة خلفهم فليس لكفرهم كما زعم هو بل لانهم ينكرون الجماعة والامامة فلا ينوون الصلوة لله تعالى عند امامتهم وبفقدان النية بطل صلوتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت كادت ان يصل قريبا الى الكفر اورثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من اقتدى بهم وفي البحر الرائق حقق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهبا لائمتنا المتقدمين وانما ظهر في افواه المتأخرين فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدينهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعما منهم انه دين محمدي وان كان زعمهم هذا باطلا بيقين غير مشوب باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمدا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر والتزام الكفر كفر دون لزومه واما انكارهم المجمع عليه وان كان انكارا جليا ونشأ من سفاهة لكن ليس انكارا مع اعترافهم انه

مجمع عليه بل ينكرون كونه كك لشبهة نشاءت لهم وان كانت باطلة فى نفس الامر وهى زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضى انما بايع تقية وخوفا وانكان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المؤمنين على كرم الله وجهه برى عن نحو هذه التقية الشنيعة واسد هو برىٔ لاريب فى انه برىٔ فهذه الشبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جرء عليهم الوساوس الشيطانية لكنها مانعة عن التكفير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وههنا ليس كذا او انكر المنصوص بالنص القطعى بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا من فضائل امير المؤمنين على كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضله ثابتة كالشمس ومجمع عليها اجماعا قطعيا ومن انكار عصمة مال المسلمين ودمائهم ويجوزون قتلهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المؤمنين كان لا يمنعهم عن الصلوة فى المسجد وقال انا لا امنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا فالتثليث فى المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفير انكان نحو الصلوة والا لا كما فى المختصر تدليس اذ لا يليق بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده لفظ الشريف هكذا فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر فى وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده فى الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ومثل هذا الاجماع فى التحرير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين امام الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابى بكر ن الصديق رضى الله تعالى عنه بالاجماع على قتال مانعى الزكوة مع سكوت بعضهم فزعم ان الاجماع السكوتى ايضا كك مع ان حجته مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصلح تكفيرا وقال القاضى مطابقا لما صرح العلامة النسفى فى المنار والحق ان السكوتى ليس كك لذا كب ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتى الذى علم بقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة عملا قطعيا مع القولى والسكوتى على قتال مانع الزكوة من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيد الظن وكالمنقول احادا ولفظ الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فى السلف كان كالصحيح من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتى ثم اجماع من بعدهم بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم وقد استقر خلاف سابق ووجوه بان اجماع الصحابة غير مختلف فيه الا الدفع اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتى قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار الخلاف قد قوى فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يقتضى تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم وروايتهم الحوادث ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعى عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة امير المؤمنين على كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح لاجماع على اخر واما رابعا فلانه ينبغى ان يفصل فى الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم لم حتى

احدها اجمعوا عليه هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الحبر الامام وان كان امثاله عن فهم بالو وعه هو من المرام قاصرين ان مقصوده قدس سره ان الاجماع مطلقا في القطعية كالآية والخبر المتواتر ومسلم ان يكفر جاحده لان انكاره محكم متطوع الا انه لا يكفر لعروض عارض واشار اليه بتقييده بقوله في الاصل ولذا لم يكفر الروافض والخوارج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع الصحابة للقطوع اتفاقهم بتنصيص الكل بالحكم او بدلالة يوجب انهم اتفقوا قطعا وهذا ظاهر ثم اجماع من بعدهم ووجه الفرق ان الصحابة كانوا معلومين باعيانهم فنعلم اقوالهم بالبحث والتفتيش فاذا اخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعا واما من بعدهم فتكثروا وقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيدا لعدم وقوع الانتشار كك مع كون الناقلين جماعة يكفي للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد وصار ادون درجة من اجماع الصحابة ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجية ظنية لاحتمال حيوة القول السابق بالدليل وكذا الاجماع المنقول احادا الاحتمال في ثبوته وكذا الاجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة يدل قطعا على ان السكوت الرضى لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلث حجية ظنية كخبر الواحد الصحيح والى هذا اشار بقوله واذا اصل الاجماع مجتهدا في السلف يعني لا يتون على حجية دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعا وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الاحادي والاجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم والكل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس عند الاكثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور او الاحاد والكل مقدم على الراي مسئلة قال جمع منا الا اجماع في العقليات لان العقل هناك كافية في افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وهذا لا يدل على عدم الحجية بل غاية اللازم عدم الحاجة الى الاحتجاج لكفاية العقل وقال جم منا يجري فيه الاجماع ايضا كالشرعيات وهو الحق لعموم ادلة الحجية الا ما يتوقف عليه اي الا العقليات التي يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور وفي الامور الدنيوية كتدبير الجيوش لعبد الجبار المعتزلي فيه قولان احدهما عدم جريان الاجماع فيه وهو قول البعض زعما منهم انه لا يزيد على قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال انتم اعلم بامور دنياكم وثانيهما مختار الجماهير الاجماع فيها حجة ايضا الى بقاء المصالح التي اجمعوا الاجماع وهو الحق لعموم الادلة وليس هو الا كالوحي في الحجية والوحي حجة في الكل الا ترى انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه كيف قال حين هم لصلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان من الله فسمعا وطاعة وان لم يكن من الله اسالتما فقالا لا نعطي الا السيف فلم يصالح كذا في الاستيعاب وثانيا في المستقبلات كاشراط الساعة وامور الآخرة فلا اجماع عند الحنفية يعني لا احتياج الى الاحتجاج به لانه ليس حجة فيها كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا مدخل فيه الاجتهاد والراي اولا يكفي فيه النظر فلا بد من دليل قطعي يدل عليه وح لا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا لعموم الدلائل لا احتمال ان يجمعوا كل منفردا فاجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا الوجود الاتفاق فيفيد هذا الاجماع لما لا يفيد ذاك الاجماع لعدم بقاء تواتره فالحق افيد ان المستقبلات من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق ويهدي السبيل الاصل الرابع القياس وهو لغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل وثانيا بحيث ... في القسوة

بين الشيئين ولو كانت معنويا وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لانه مشترك بينهما وهو اصطلاحا مساواة المسكوت
للمنصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساويا
ولا بد في العلة من تقييد بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا
لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم ينلها نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطئة
فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان المتبادر
بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الحد القياس الفاسد زيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساواة المسكوت للمنصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على الفعل
فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل للمجتهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد
قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل كل للشئ على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو
لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني
وقيل ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهو الشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه ومثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والابانة
يحتمل الوجهين وقيل تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات الحكم
الاصل للفرع مع تشريكه الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفعل
مسامحة لان القياس حجة آلهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما
يطلق عليه مجازا ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات تطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه ملزوم العلة وهذا لا يمس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونه كالصلوة لما لم يجب معها بالنذر لم يجب بدونه والجواب اولا عنهما
منع كونهما من المحدود ولا تسميتهما قياسا الا مجازا وثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحا او
والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قياسا على المغصوب فوجوب الرد مشترك
فيهما وان لم يكن علة لكنه متضمن فيه حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة وان شئت قلت [illegible] القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لان المساواة في العلة حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود
واذا قد اريد بالمساواة ما يعم الضمنية ولو تجوزا فالقياس يكون هو حقيقة [illegible] صاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتحمل التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثاني بانه كما اريد المساواة الاعم من الضمنية كذا اريد مساوات اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وقياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس لاثباتها ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا فيها لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساوات ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه ومثل المصنف بمثال آخر وقال مثلا اذا قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه سند ورا بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم اركانه اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر بل شربه في قياس النبيذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل دليله ودليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم ان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل لحكم الفرع فانه يثبت به في نظر المجتهد وفرع لحكم الاصل غالبا وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجة كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا ما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار النبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساوات في الخارج بالفعل الا انها ركن حدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمها اي حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع به وان قطع بمقدماته ومواده وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه اي في القياس لا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم لا يقال يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية لوجب القطع ان كان عليته قطعية لانا اذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع عليته العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال وقطع بكون علة تامة وبنى الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا البحث ان رجعه الى القياس المنطقي اي ... فيه بل هو الاحق بالقبول فان ... يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة التي هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعي الانتاج وانما يجيء الظن من المادة من ظنية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا لا من اللغة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبني الحكم على الاقتران

فانا تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة فلذا حكم بانه لا يفيد القطع فتأمل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع عين العلة التي للاصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اي المحمول لا بشرط شيء فحكم الاصل وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة هي الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى المثلية اي الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره معللا بان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين فلا يقوم ما قام بالاصل بالفرع بل مثله وذلك انما قال به نظرا الى الحصص والحصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع اصلا او نظرا الى نفي وجود الطبيعة المطلقة كما هو رأي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الاصل والفرع فتأمل وهذا في خفاء فان الطبيعة وان لم يكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر ومن البين انها صادقة على الاصل والفرع وهذا هو المعنى باشتراك العلة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة ربما تكون معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد في الخارج وقد جوز المصنف علية العدميات فافهم

فصل في الشرائط للقياس منها لحكم الاصل ان يكون معقول المعنى اي ما يدركه العقل [illegible] لا كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه الدارقطني وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك اي ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسي ان يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير لان وجود الشيء بدون ركنه او شرطه غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص وفي قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين مما يفقد فيهما الشرط الذي [illegible] ومنها ان لا يكون مختصا به اي بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال أعلى افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اذهب فاطعمه اهلك رواه مسلم فهذا اي اطعام [illegible] طعام كفارته على قول الجمهور لا من قبيل اعداد الركعات [illegible] وسد خلته كسد خلة الفقير الآخر وهو العلة [illegible] فانه اضحك رسوله صلى الله عليه وآله [illegible] فانه عسى ان يكون قضى الله [illegible] في اكل نفسه

فالمعام نفسه واهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان جزئيا
واحدا يقع مثالا لقواعد كثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين ولهذا لقب بين الصحابة بذي
الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول تقتلك الفئة الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب
وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم
جحد الاعرابي استيفاءه وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد
لك يا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كيف تشهد لي
ولم تحضرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به
من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه ثبتت كرامة له مختصة به
لا اختصاصه بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله ولم يرد ان الكرامة
لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يتشارك اثنان في كرامة واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد
من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له وانما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على
الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم والحق ان هذا جدل والسياق يدل على الاختصاص وحل الشهادة في الامور الدنياوية
بخبره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر انه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنى عنها فلا يجوز
الحاق الغير به واعترض عليه بان تعليل المخصص جائز فلما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من في طبقته او اعلى منه بالتعليل والحق ان هذا ليس
تخصيصا لعدم التلاحق بل نسخا لقاعدة عامة ولا يجوز تعليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه
من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء معقول في الشهادة لكمال التدين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة
من اشتراط العدد مطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ما هي عليه كما تقبل شهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يشاهد
الرجال الولادة وخبر القابلة من النساء فلما يشاهد فليس قبول شهادته مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر
فان العلة للرخصة المشقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه
عند الشافعية النكاح بلفظ الهبة تخصص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى اللازم له وقد خص
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان معناها التملك بلا عوض فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام يختص بالتملك من غير عوض
فيختص كذلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقية وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحرير انه يابى عن الاختصاص
باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر بقوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج بل التعليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الحاشية وعندنا يصح

الخلوص الى نفي المهر فقط وهو الحق لانه لا حجر في التجوز فانه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو اهل محاورة فالمعنى ليس بلازم له اي
للفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتامل ومنها اي من شروط الاصل ان
لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الا استلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع هذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث
ههنا هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعي ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
وهذه الدعوى كما ترى غير مبينة ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري لان النفي الاصلي ليس حكما
شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصلي غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعنب قياسا على العسل مثلا بجامع الحلاوة
لا يثبت علية الحلاوة الا باستقراء بان يستقرئ كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضي هو الحرارة فتثبت الحرارة فيه اي في
الحلو المقيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا نسلم ان علية العلة لا يثبت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط في الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء وقال
في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو يكفي لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها في المحل المخصوص فلا يصح القياس
فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجرد عن الخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهرا في العقليات ويثبت العلية بدليلها
فيعم تعميم العلة كما في الشرعيات بعينه فافهم ومنها ان لا يكون دليله اي حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اي وان كان شاملا كان اثباته بالقياس
دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا ضاع القياس ويكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة في الاصلين
كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على
اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اي اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على
الملح بذلك الجامع فالاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولا لانا لا مساواة في العلة بين الفرع
واصله لانه تثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحنابلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة
في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجوز نصب الامارتين مختلفين في الاصل والفرع

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل و الفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع وانه ما جعه فيه فلثبت المساواة
في الدليل ليفد فافهم وهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس وهو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل لفساده اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة عدم المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمي
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به للشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل
لا يراه الشافعي وذلك اي فساده لاعترافه ببطلان القياس باعتراف بطلان مقدمته وهي حكم الاصل ولو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم ولعله لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزام وهذا يدل على انتهاضه الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها ولجواز اعترافه بالخطاء في الاصل فقط او في احدهما اي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
وهذا الوهم لدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدلي المركب المسلمات مفيد
الالزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطاء في تسليم احدى المسلمات ولم يمن القضايا المسلمة من مقاطع البحث منعها والكل
باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يصح انكاره
فانكاره اشد من الالزام فيصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او تسليمه ومنها اي من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو القناعة بالموافقة
اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس في اثبات الاصل ومن ثمه يسمى مركبا وقيل انما سمي مركبا
للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعا علية الآخر اي مانعا علية الوصف الذي ادعاه وان
سلم الوجود في الاصل او وجودها في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل الموافق المقدر او من فاعل يقول والاول وهو الذي منع
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء
والورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق الولي
للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبديته وحريته فانه كان عبدا فالولي السيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما يفي بكتابته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان على يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة
وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد الله يقول يودي الى مواليه ما بقي من مكاتبته ولورثته ما بقي فان صحت علتي هذا بطل الالحاق لعدم
وجودها في الفرع والا يصح علتي فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كانت مبنية عليه ولا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل والمستدل اثباتها انما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض والثاني
هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به مركب الوصف كما في مسئلة التعليق الطلاق بالنكاح انه تعليق فلا يصح كزينب التي اتزوجها
طالق فانه لا يصح ويلغو فيقول الحنفي لا تعليق في الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذي علله فان ثبت هذا بطل الالحاق اي الحاق عدم صحة
التعليق به والا اي وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة زينب التي اتزوجها طالق بل تطلق عنده بعد النكاح اقول في هذا اي في
مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الاصل مع تقدير وجوده فيه وتسليم اعتبارها وايجابها الحكم

فما في شرح المختصر ان الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل محل نظر اذ لا يصح الاتفاق فيه الا ان يقال الخصم في الاول اي
مركب الاصل يدير الحكم على علته اي على العلة التي ابداها الخصم بنفسه وينفي علية علة المستدل بها وفي الثاني يدير على عدم علته
ويقول عليك لو وجد في الاصل يمنع حكمه ويقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجماعهما على علية الوصف مطلقا للاصل كما عند المستدل
او لنقيضه كما عند الخصم فح صح منع حكم الاصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة ايجابها للحكم المتفق عليه اي المراد بتسليم العلة تسليم
صحة ايجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة اي سلم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه فللمستدل ان يثبت وجودها
بدليل تامّ فيتم عليه لانه معترف بصحة الموجب لان الكلام على تقدير تسليم الايجاب وقد ثبت وجوده بالدليل فلزم القول بموجبه ومدلوله
لان المناظر يكون المناظر فكما انه يقول بما ادى اليه الدليل كذلك المناظر هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام لكن يجب ان يعلم ان فرض تسليم
صحة ايجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال كيف لان الخصم يقول بعلية وايجابه نقيض ذلك الحكم فلا يمكن
تسليمه ايجاب عينه وهل هذا الا تهافت فينبغي ان يقول فاذا بين بالدليل عليه ما ادعى واثبت وجوده بدليله تم ينتهض لان ما ثبت
بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له فافهم بقي ان الارادة المذكورة وان دل عليه كلام الآمدي ومن تبعه لكن ليس بلازم له في المشهور
بل هذا كله تكلف والحق ان في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى المستدل علته في الاصل وبعد تسليم وجوده منع عليته ومنع حكم الاصل
وعلى هذا لا يحتاج الى تلك التكليفات الباردة ولعله بالمشهور اراد هذا والله اعلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الاصل مختلفا بينهما فحاول اثباته
بنص بعد ترتيب القياس او لا ثم اثبات علته بطرقها ثانيا قيل لا يقبل هذا النحو في المناظرة بل لا بد من الاجماع على الاصل اما مطلقا
او بينهما وذلك لضم نشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فيطول المناظرة ويكثر الجدال
والاصح القبول اي قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بدليل
لان المانع وهو تسلسل البحث وتكاثر الجدال عام في الصورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لاصل المطلوب فيلزم
التطويل في المناظرة والفرق بانه اي الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف
المقدمات الاخر فانها لا يستدعي ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وايضا لا دخل لكونه حكما
شرعيا فان التسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره اقول الاولى ان يقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس قبل اتفاقا فكذا العكس
وهو ان يقيس اولا ثم يثبت الاصل كما هو فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نحن فيه ونازلا كما اذا اثبت الاصل اولا وتعيين
الطرق ليس من آداب المناظرين لعله رد لما في شرح المختصر ان هذا اصطلاحي فلا مشاحة فيه فافهم وليس منها اي من شروط الاصل
قطعية على المذهب المختار بل يكفي الظن في العمليات كلما ذكرنا في الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لو كان مظنونا فيضعف الظن
بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل في الفرع واشار المص الى دفعه بقوله وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات التي يتوقف عليه القياس
لا يستلزم الاضمحلال بالكلية حتى لا يبقى في الفرع اصلا اقول بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب
لازم للظن بالمقدمات فلا ينفك عنه فتدبر ولا عدم الحصر بعدد اي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما متعلقا بعدد محصور على المذهب المختار
كقوله صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم خمس يقتلن في الحل والحرم ومثل صاحب الهداية الى الاشتراط وجهه ان تعدي الحكم بالقياس الى
غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل لو جب يستلزم بطلان ما علل بالعلل وسند المص على ما اختاره بوجه لو تم لدفع هذا الوجه ايضا وقال

لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا انضم المذكور وقع
سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه لا يلزم منه ان يبقى الخمسة خمسة بعد زيادة شيء كيف
يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا ايل يقول ذكر العدد
قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اي من الشروط للفرع كما في الاحكام
ان يساوي علته علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر
يتساويان في الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس
من العلة كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكذلك يجب المساواة
في الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اي على القتل بالمحدد في القياس بجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يتعدى
الى الفرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في انكاحها يقاس على ولاية المال بجامع الصغير فقد تعدى نفس الولاية
في الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها لعمومها يقتضي حكما اعم مما في الفرع
والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها تقتضي
المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفي العينية لما
يقتضي حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحرير ان العلة
في القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين العلة ولو كان ما في الفرع جنسا لما
علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة في الفرع ووجه الاندفاع ظاهر وكذلك الكلام في الحكم سوالا وجوابا
فالسوال ان الموجود في الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب بمعنى كون الحكم جنسا انه امر عام
يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اي من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اي كقياس الشافعي ظهار
الذمي كالمسلم اي كظهاره فيوجب الحرمة مع انها في الاصل متناهية بالكفارة بالنص وهي في الفرع مؤبدة غير متناهية
بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها اي لادائها
لانه اما ان يؤدي حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلم فيؤدي وذا ممتنع لان الاسلام
يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لا تثبت الحرمة المشبهة الى الاسلام
لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها وهذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان
للكفارة كيف واو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزهما عن الصوم صح التكفير
بالصيام وبتقريرنا هذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف
وح مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما مما وجب الكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم
ثم بقي كلام هو ان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى في الذمي نفس الحرمة الموجودة
في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روي في السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امراته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رايت خلخالها في ضوء القمر فقال فاعتزلها حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى التكفير وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الاخر فافهم وكقوله اي قول الشافعي

السلم الحال كالمؤجل فان كليهما لدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن المكنة القدرة والتمكين في المبيع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفة باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس يغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا

واما النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير لحكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على الدفع اي والنقض بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام فقد مر دفعه في فصل التعليل ثم لما كان ينقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغيير لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد وغيرها بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حكيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية الشيخين اذا اصاب احدى

يكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود واقول في ذلك لان

زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا ازال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدى الحكم الى كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فقد زال نجاسة وقامت اخرى مقامها وهذا اولى مما في التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا في تطهير المحل بعد وجوده والقطع قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا كان القطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه هب ان المقصود الازالة لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقي النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا لضرورة الازالة فهذا عام في كل مائع وان اريد عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذبه الحس وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يطهر الماء اصلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد يتنجس وقد تلوث الثوب به فلو نجاسته وهكذا لا يطهر لكنا وجدنا دالا قاطعا على تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فالتطهير باستعمال الماء امر تعبدي فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء للتطهير

علم انه لم يبط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي معقول فلعل بكونه قالعا للنجاسة فيتعدى سائر القالعات
فلا عدول فيه عن سنن القياس وليس ههنا تعبد الا ان الشارع امر بقلع النجاسة ولم يبط القالع حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول فافهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
او الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الوارد على خلاف القياس لا بكونه قالعا لامر موجود كما في الثوب النجس
فاقتصر على المنصوص من المزيل وهو الماء ولم يتعد بغيره لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم
الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها وذا ...
يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ولو ذكره مثل ذلك الزاما على من يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان العلة التي ...
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء تنظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث
فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا للعبد عند ارادة قربة مقصودة لا يصح الا بالطهارة وهي في غير هذا الحال على طبعه ...
ارادة القربة المقصودة هي النية وما قيل التعدية لرفع المانعية الشرعية التي هي الحدث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما يرفعان ...
المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعيا لا دخل له فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاوره ...
للحدث حتى يقلعه بل مع اعتبار من الشارع فازالته ايضا باعتباره والماء والتراب سواء فيه فمدفوع بمنع المشابهة بين الماء والتراب بل الشرع ...
... الطبع ... الماء كما قال تعالى ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزل من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فكلما استعمل حصل التطهير
والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم تقديم اي تقدم
حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اي سوى هذا القياس فقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما ...
ستأثره من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعدها بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا
في التفرع على الاصل هذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا ينفعه ...
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لانقياد الا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة
الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص نافيا له ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو
اقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة المعاضدة بين الادلة ...
جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه ...
اذن الى القياس ح لا نزاع اصلا الا ان يثبت هذا القياس ... فانه مبطل لاطلاق النص كالنسخ فلا يجوز والحق انه داخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان ثبت حكمه بالنص جملة اي اجمالا والقياس يكون للتفصيل
كحد الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه هذا القول باطل فان الصحابة ... القياس كما
... الله تعالى ورد بان الائمة اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت علي حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها النص لا اجمالا
ولا تفصيلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود رضي
وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن ... امير المؤمنين

افضل الصديقين ابي بكر وامير المؤمنين عمر وام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنهم وفي التيسير عن ابن عباس اذا قال
هذا الطعام حرام علي ثم اكل فعليه اعتاق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا فعلم انه ليس عنده ظهارا حقيقة بل هو شبيه
به في الكفارة فافهم وقد بينا قسطا بان النص قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الآية وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها
اي من شروط الفرع القطع بالعلة اي بوجودها فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية في الايجاب لان الظن واجب العمل ودعوى الاجماع صحيح
منفصل واما عدم المعارض المساوي والراجح في الفرع فانما هو شرط لاثبات الحكم بالعلة فيه لا لنفس القياس لان الشهادة لا تزول
بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا هذا هذا فصل في العلة وهي ههنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق في غير هذا الفن على
معنى آخر ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبني على ان الاحكام الشرعية اي تعلقاتها متعلقة
بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالى على عباده كالآية المخلوقة لهم اي لانتفاعهم
على الوحدانية والرسالة ليستدلوا بها عليها فيصدقوا بها وينالوا السعادة القصوى واذا كان التعليل بالمصالح التي تعود الى العباد
لينالوا بها كمالاتهم ويسعدوا بمصالحهم الاخروية والدنيوية فلزوم الاستكمال اي استكماله تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المتكلمين
حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من فصل ونفى ثبوت الحكم بالقياس
مطلقا ومنهم من اكتفى بالطرد وقال ليست العلل الا امارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية الى الاحكام
والا توقف كونه تعالى حاكما عليها فقد استكمل بها فعاد المحذور ولدفعه قال بل هي فرع الكمال يعني رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع
كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكيما لا بد لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا مفضالا رحيما اقتضى جوده
ان يراعي مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن
لوازمه فرعاية المصالح فرع كماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقي الترديد قلنا نختار الثاني ونقول ان رعاية المصالح من الله تعالى ليس
نسبتها اليه نسبة عدمها ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن ههنا واذا فهم هذا
وفقه المقام انه لما اقتضى جوده سبحانه من عناية التي اقتضته الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس في الدارين [illegible]
على ما اقتضته حكمته وذلك اي التوسط بها انه لما اوجدهم احياء عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات [illegible]
بقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية واذ من عليهم الاموال [illegible] كلفهم بالعبادات المالية
كالزكوة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكرا لما اعطاهم [illegible] حبل الانساب بينهم تحصيلا للتوالد حتى يبلغوا [illegible]
ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور في التعيش [illegible] المناكحات وجاءت احكامها [illegible] ترتب عليه [illegible] ولما كان
مدنية الطبائع اي لا يتم معيشتهم الا مع بني نوعهم شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة و[illegible] والاعتاق [illegible]
انتظاما لامر معاشهم ثم للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنه [illegible]
بعضها الصق من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا تتيسر الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم [illegible]
على مقتضى احوالهم وختمهم ببعث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ليتمم مكارم الاخلاق [illegible]

الوقائع متعذرة تفاصيلها اجمل فی امته علماء يستخرجون حكم واقعة مثل احكام الوقائع المنصوصة فی تحصيل المصالح فالحمد لله على تفضل علينا بهذه النعماء العظيمة والشكر له على ما من علينا بهذه الآلاء الجسيمة ومن يخرج عن عهدة ثنائه وای يقدر على شكر يوازی الاء فهو الحمد كما اثنى على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان للقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع الاول ثلثة اقسام احدها ضرورية انتهاء الحاجة اليها حد الضرورة كالكليات الخمس التی هی اعتبرت فی كل ملة وهی حفظ الدين بالجهاد فان التضاد فيه يقتضی التدافع فيقضی الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة وهو الحق فان كفر الغير لا يضر المومن الا حرابته فهو الموجبة لقتلهم وجهادهم ومن ثمه لا يقتل من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الذی لا يقدر على القتال وحفظ النفس القصاص لانه ابقى للقتل كما قال الله تعالى ولكم فی القصاص حيوة يا اولی الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة الضرورية فلذا حرم قتل النفس فی كل ملة واما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم فی الحفظ ولذا لم يشرع فی شريعة عيسى عليه السلام فالحق فی العبارة ان يقول وحفظ النفس ولذا شرع فی الشريعة الحنفية القصاص وحفظ العقل بحد السكر فيه ما قد عرفت كيف والخمر كان مباحا فی الامم السابقة بل فی ابتداء هذه الشريعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل فشرع فی شرعنا حد السكر اهتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم يشرع فی ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق والمحارب لله ورسوله يعنی قاطع الطريق ويلحق بهذه الضروريات مكملاتها كحد قليل الخمر لان قليلها يدعو الى كثيرها فشرع الزجر فيه لئلا يقع فی الكثير المزيل للعقل فتحريم الدواعی الى الحرام معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيها كما فی الاعتكاف والحج والحرام منعت دواعی الجماع كاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحريم الحنفية اياها فی الظهار لكون الوطی حراما فيه فحرمت دواعيه وانما خولف فی الصوم والحيض بالنص وبقی ما وراه على القياس ووجه النص بدفع الحرج فان الحيض لا يخلو عنه شهر ويبقى اياما كثيرة فلو منع عن القبلة ونحوها لادى الى حرج مع انها لا تدعو الى الوطی لتنفر الطبيعة الانسانية عن الوقوع على الحائضة وكذا الصوم مدت فرضية الشهر ومدت نفله العمر كله ففی المنع منه ايضا حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكحد القذف فانه مكمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضى الى جراحة السنان فيؤدی الى المقاتلة فتدبر وثانيها حاجية غير واصلة الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمساقات فانها لولاها لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان فی المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا قليلا من جزئيات بعض العقود فانها بفواتها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المرضعة اذ لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا اشتراء مقدار القوت واللباس يتقی بها عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لا يخرج كليات العقود عن الحاجة ولها مكملات ايضا كما للضرورة كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولی متعلق بالوجوب فی تزويج الصغيرة فانها افضى الى المقصود لحسن المعاشرة بين الاكفاء وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدی الى عدم الابقاء وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلا وسغالاه المهر يزيد توقيرا الا فی انكاح ابيها وجدها عند عدمه عند ابی حنيفة وحده فانه عنده لا يجب رعاية الكفاءة وينفذ انكاحهما من العبد وعلى اقل من مهر المثل خلافا لهما وللائمة الثلثة ايضا فانه مع وفور الشفقة وصحة الرای لكونه عاقلا بالغا لا يترك الكفاءة ومهر المثل الا لمصلحة راجحة على مصلحتهما وهذا بخلاف الام

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسينية
من قبيل اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
منشئ الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت
واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقيبه يقينا او يحصل عقيبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل تشكا ولم يعلم مثاله في الشرع ويمثل بحد الخمر شرع
للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع كذا في الحاشية
والبيه عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتواني في اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآيسة
فان عدم النسل منها ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يقتضي الى
ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة وترخيصه كان لها ولو كان المقصود
معدوما قطعا كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي كما هو لابي حنيفة بوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتمال الكرامة بعيد لا نعتد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤه بانه وجوب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة
هذا ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفة ولكون الرحم مشغولا بمائه ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة قطعا اقول هذا منقوض
بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بستة اشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد
انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنته ولو لم يترتب على بعض اشخاصه
فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى المئنة مع انتفاء المئنة نظرا الى الهوية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن
ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم مسئلة هل تنخرم مناسبة
الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحته او مساوية اياه قيل لا تنخرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تنخرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ما ليس مناسبا
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة في المفروض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعدمها وبه قال قائلوا الانخرام وهذا ضروري البطلان او المفروض كونه مناسبا مشتملا على مصلحة ومع هذا استشتمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة تابعد من الحكيم كل البعد وما ذكره المص لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم ان توفي حقهما اذ لا مانع اذ المانع الذي يخل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق ومن ههنا اي من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوما منسوبا لله تعالى كاسر للشهوة فيه مصلحة فاثر فيه النذر فوجب به ومن جهة كونه اعراضا من ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام به وقد مر واما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شان الحكيم اهدار خير كثير لشر قليل واستدل على المختار بان مصلحة الصلوة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا اجمع على الحل والا لم يكن المصلحة راجحة فاما مرجوحة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلوة والجواب ليس المفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان الصلوة والغصب الاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب ايضا يجوز رجحان المصلحة ولا يلزم منه الاجماع على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض فحكموا بالبطلان ثم انما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بالانخرام قالوا لو لم ينخرم يبقى المصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها او راجحة ضرورة فلزم الانخرام اقول البطلان الحقيقة اي حقيقة المصلحة ممنوع كيف وقد فرض تحققها وبطلان الاعتبار اي بطلان اعتبار الشارع اياها ايضا ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع من جهتين كما مر ولو سلم بطلان الاعتبار لا يدل على نفي الحقيقي حتى لا يبقى المناسب مناسبا بل يجوز ان يكون هو مناسبا ويتخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر التقسيم الثالث المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اي الوصف ان اعتبر عينه في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر وهذا الاصح على اي الشيخين لجامع حرمة الخمر عندهما بعينها لا غير مسلمة والاولى ان يمثل بالطواف في طهارة سؤر الهرة فهو المؤثر وان اعتبر ثبوت الحكم معه اي مع الوصف في جنس الحكم كحمل البنت الصغيرة في ولاية النكاح على الثيبة الصغيرة بالصغر لاعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعا فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالعكس وهو ان اعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فان حرج المطر والسفر نوعان من مطلق الحرج والمطلق معتبر في عين رخصته وفيه ما فيه لان مطلق الحرج غير معتبر والا لجاز الجمع للصانع الشافعية عندهم كذا في التحرير وايضا القائلون بجواز الجمع للمطر ينقلون حديثا فيه فقد اعتبر عينه في عين الحكم والحنفية يجيبون عن استدلال الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل يأول الاحاد ويأولون بتاخير اول الصلوتين الى آخر الوقت فيصلي فيه وتعجيل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جمعا على الحقيقة فتامل وههنا كلام طويل يطلب من شرح سفر السعادت وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي او ثبت اعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم كالقتل بالمثقل يقاس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص معللا بالقتل العمد العدوان وجنسه الجناية على النفس على سبيل التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالمثقل اجماعا والاظهر انه اي هذا المثال تقدير للنص والاجماع اي لوجودهما على اعتبار العين في العين فان قلت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عنده فاين الاجماع قال م انما خالف ابو حنيفة في تحقق العمدية
في المثقل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم
وقول المتفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك اي القتل عمدا عدوانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر العين
في العين لا نصا ولا اجماعا ليس بشيء للزوم انتفاء اكثر المؤثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهو اي الذي
اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتباره لا عينا
في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كحل الفار هو الزوج الذي طلق امرأته عند اياسه عن حياته على قاتل المورث
في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اي تطليقه المتقدم من الفار فعلا لغرض فاسد هو الاضرار للزوجة بحرمان الميراث ولم يعتبر عينه
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجرية كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا الا مع الحكم ولو في صورة ما ولا موثرا فيه فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاؤه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه
حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم الغاؤه مردود اتفاقا ومن ثمه انكر على يحيى بن يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا افتاؤه بالصوم في الكفارة لبعض ملك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى بن ابان منا فانه لم ينكر عليه
حيث افتى والي خراسان به اي بالصوم معللا بفقره لتبعاته التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيرا فصار غير واجد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاؤه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل على الاعتبار
من الشارع والكلام على سنن العقل فلا يعتبر اصلا وهذا لا يتاتى ممن يقول بالاحالة اذ الاحالة تفيد العلية ههنا ايضا
فافهم اصحاب المصالح المرسلة قالوا اولا لو لم يعتبر المصالح المرسلة لخلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة الماخوذة المؤثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركة للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكروا قالوا ثانيا الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال وان علم فيه ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقوله احق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاؤه مردود عند الاكثر ومنهم الآمدي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد باعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

[illegible]

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يغلب ظنا ما وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او لعينه في الحكم
فتامل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية اي متعلقة بكل المؤمنين لا جزئية للبعض خصوصا كتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استاصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فح يرمي المتترسون وان ادى الى قتل المسلمين المتترس بهم وفي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متاصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم
فلا يرمي المتترسون لفتح حصن لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال لعدم القطع وكذا لا في بعض اهل السفينة في البحر للنجوة لبعض اخرين
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذ اهلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر اصلا فاما ان ظهر الغاؤه
او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يزيد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثقل فانه قتل الا لعمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه بمطلق الجناية اعتبرت
في القصاص المطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص واجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس
المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر توجب مطلق التخفيف المتناول لاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها
ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاؤه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة
لا يزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض
الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايض وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف واقتضاء
وجود ضده وغير ذلك فقيل يجب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تاثيره
شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز عن الاداء من غير حرج
تاثيرا في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تاثير في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
ركعتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون لعينه تاثير في عينه اي عين الحكم
وذلك كثير في اقيسة الجزئية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع
اذ لا اخالة عندهم وح لا يكون المؤثرة قسيما لها اي للعلة التي ثبتت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار اثرها ثبت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة لمع
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسائط وقد يتركب بعض من الاقسام مع بعض وينحصر المركب في احد عشر قسما لان الثنا

ستة احدها ما اعتبر عينه فی عین الحکم وجنسه کالمرض اعتبر فی الافطار وفی جنسه وهو التخفیف فی مطلق العبادة حتی شرع الصلوة بالتیمم وقاعداً وثانیها ما اعتبر عینه وجنسه فی جنس الحکم کالطواف اثر فی طهارة الماء وجنسه وهو المخالطة بنجاسته لتشق الاحتراز علیها ایضاً علة للطهارت کما فی الفلوات وثالثها ما اعتبر العین فی العین والجنس فی الجنس کالجنون المطبق اثر فی ولایة النکاح وجنسه هو العجز بسبب عدم العقل اثر فی مطلق الولایة ورابعها ما اعتبر جنسه فی النوع وجنسه فی الجنس کالصغر فی ولایة الا وایضا اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل فی مطلق الولایة لا الصغر خصوصه اذا ایجابه للولایة علی النکاح مختلف فیه فلا اجماع وخامسها ما اعتبر جنسه فی نوع الحکم ونوعه فی جنسه کخروج النجاسة اعم مما من احد السبیلین اثر فی ایجاب الوضوء ونوعه وهو خروجها من غیر السبیلین فی مطلق التطهیر فان تطهیر البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه فی الجنس وجنسه فی الجنس کسلب العقل فانه موثر فی سقوط العبادة الذی هو جنس الافطار ولکون النیة شرطاً فیها وجنسه وهو العجز لخلل فی احدی القوة موثر فی سقوط العبادة کذا قالوا والمثالی اربعة احدها ما اعتبر نوعه فی نوع الحکم وجنسه فی جنسه ونوعه دون نوعه فی جنسه کالحیض اثر فی حرمة القربان وجنسه وهو الاذی اثر فیه وفی جنسه وهو قضاء الشهوة فی محل الاذی حتی اثر فی حرمة اللواطة وثانیها ما اعتبر نوعه فی جنسه ونوعه وجنسه فی نوعه دون جنسه فی جنسه کالحیض فانه اثر فی حرمة الصلوة وفی جنسه وهو حرمة القراة وجنسه وهو خروج النجاسة من احد السبیلین اثر فی حرمة الصلوة ایضاً لکنه غیر موثر فی حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه فی نوعه وجنسه فی جنسه ونوعه دون نوعه فی جنسه کعدم وجدان الماء الا ما اعد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر فی ایجاب التیمم لقوله تعالی ولم یجدوا ماءً والاولی ان یقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر فی سقوط اشتراطه وعدم وجوبه فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وکذا عدم وجدان الماء اثر فیه دفعاً للاهلاک واما جنسه المذکور فلم یوجب التیمم بخصوصه ورابعها ما لم یعتبر نوعه فی نوعه لکن اعتبر فی جنسه وجنسه اعتبر فی نوعه وجنسه کخوف فوت صلوة العید لم یوثر فی اباحة التیمم لا بالنص ولا بالاجماع لکن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوة اثر فی ایجاب التیمم وفی جنسه وسقوط ما شرط استعماله فیه والنوع وهو العجز عن الماء قد اثر فی هذا الجنس ایضاً کذا قالوا وفی هذا المثال نظر فانه فرض اولاً خوف الفوت وآخراً العجز عن الماء وهو موثر فی التیمم فان کان هو بعینه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع فی النوع وان کان غیره کما هو الظاهر فان العجز فی خوف الفوت عجز خاص اختل الکلام ثم الحق ان المراد فی قوله تعالی والله اعلم ولم یجدوا ماءً عدم الوجدان للصلوة فیشمل العجز لخوف الفوت فانه لم یجد ماء بحیث یکفی للصلوة فقد اثر النوع فی النوع فافهم والقسم الرابعی واحد واقتصر المص علی لکونه جامعاً للاقسام فمثاله جامع لامثلة الکل کما اشار الیه بقوله ومثاله کانه مثال للکل السکر اعتبر فی الحرمة ای حرمة المسکر لا الخمر فقط فان حرمتها عندنا بعینها غیر معللة بالسکر لقوله علیه وعلی آله الصلوة والسلام کل مسکر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة والبغضاء اعتبر فیها ای حرمة المسکر بالنص والاجماع ثم السکر اعتبر فی حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص وموقع العداوة جنسه اعتبر فی حرمة القذف التی هی نوع آخر من موقع العداوة کما اعتبر فیها ای فی حرمة الشرب فتدبر ثم منهم من نفی الجنس فی الجنس ولعله زعم انه لم یوثر العلة ح وانما العلة الموثرة الجنس ح لا غیر ومنهم من حصر الاعتبار فیه هذا وان نسب الی الامام فخر الاسلام لکن لا یظهر له وجه والشیخ ابن الهمام رحمه الله تعالی اسقط اعتبار الجنس فی العین لانه ای اعتبار الجنس لیس

الا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في ضمن الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تاثير لها
الا في ضمنه فرجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص اشد
ملائمة بالحكم والشان التاثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن اي ظن الغلبة اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان
التعليل بالكل من واحد واحد من الاقسام الانفراد والتركيب مقبول فان كان عينه او جنسه اي اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم
فقياس اتفاقا لوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم وان كان تاثير عينه وجنسه في جنسه اي جنس الحكم
فقيل هذا ايضا قياس في اختياره الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ايداع الصبي يعني اذا اودع
رجل ماله عند صبي اذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
وقد يترك فالتعليل ح في الجنس بسيطا والا لم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى
يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المعتبر
مع عين العلة ولو كان التاثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالراي مثبتة للحكم فيكون بمنزلة النص لا احتياج
الى اصل يقاس عليه اقول هذا التحايري فاسد اذ لا مجال للراي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام
ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتامل فيه ولعلهم من ههنا
لقبوا باصحاب الراي هذا من الملقبين شيء عجيب فان منهم من اعتبر الاصالة ورد المراسيل من السنن ومنهم من قبلها
والمصالح المرسلة ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
لا لان الاصل ما يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
في الجنس تنوع اقتضاءه في الانواع له بفصول متنوعة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يناسب ذلك النوع
الحكم من لوازم تحققه اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة وجنس الحكم
فيتعدى هذا الجنس الى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن تحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضاء هذا الجنس
في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاءها فيه يناسبه واقتضت في الطوافات طهارة سور الهرة لما يناسب
الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انها
اقتضت في النعال الطهارة بالدلك وفي الحنطة والشعير الطهارة بالقسمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف وله
انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه للآخر ان كان حكما منصوصا
او مجمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فهم ذلك قريب بظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فهمه لا ينال الا
بفكر قوي فالمظهر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا اي التساوي في
جنس الحكم نحو من المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالموثر ثلثة من الملائم وثلثة من
المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول وموثر عند الحنفية كما ظهر لك غير القريب دون القريب من المرسل بل القريب بعدم ظهور تاثيره
شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص او الاجماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد مر تفصيله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للعمل فيثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد والتاثير ونحوه عدالة
فعندنا انها لا توجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاؤه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
ونحوه يفيد ظن الاعتبار اولا والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عملا لان بالا ظن كونه علما
فحرام العمل فتدبر تتمة قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها
اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بل المؤثرة
فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما ومعنى وحكما هي العلة
حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما علة للملك فانه موضوع له ويضاف هو اليه ومؤثر فيه والملك
مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه جملة ما يتوقف عليه والحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق بدونها الدوران انها
مع العلة معنى وجودا وعدما ولعله مراده والحقيقة العلة ما يكون مؤثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة معنى
فانما يؤثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا انت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس مدخلا
في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقية ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام لازم
اياه فتدبر وهذا ليس بشئ فان الاقتران ليس مدخلا فيه كما اوما اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع المؤثر علة تامة
البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لا حكما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث
يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي التاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
والتراخي اي تراخي الحكم عن المؤثر للمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من انكر جوازه
لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل المؤثر انما يتم تاثيره بانتفاع المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز
تخصيص العلة في العلل الوضعية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض
كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عنقريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اي المانع وهو الخيار من
وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده انما هذا شان العلة ولما كان فيه توهم
من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اي ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبيين بان الحكم
ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في الاقارير حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن
ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
لا غير فتدبر ومثله اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليها وموثر في ايجاب الزكوة لان الغنى
مناسب للاغناء ويومي اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال الله ان تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم لا ان لهذا شبها بالسبب لتخلل بينه وبين الحكم العلة لتراخي حكمه الى شبه العلة
وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه وانما كان له شبها بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان الصرف من الزيادة ايسر

وشكر الرحم لا الى العلة نفسها فتحقق النصاب سببا لان النماء وصف في موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يوجب الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب لا يصح فالحول تاجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المؤدى موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الحول يصير المؤدى زكوة والا لا او عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك في الحول كما تجب مع الاستهلاك بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا في الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا لمالك فان العلة عنده النصاب مع النماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر والحكم مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل ما عدا الجزء الاخير كالعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا اغرقت باربعة فللكل دخل في الغرق بالضرورة فكذا ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا في بادي الرأي لا على الحقيقة وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مظنة اقيمت مقام المؤثر لكونها موضوعة لها ومضافا اليها والحكم مقترن بها من غير تاثير لها فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المشقة وهي المؤثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اي لاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي هو المؤثر في الحدث وقسم الحنفية الى علة اسما فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع له لكن لا تاثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما تجب لستر الذنب الحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما وحكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخل في التاثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وهو لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسي القاضي الامام ابي زيد وامام شمس الائمة السرخسي وهما نظرا الى ان لا تاثير له قبل وجود الجزء المتاخر وانما له الافضاء مع وساطة المتاخر وهذا شان السبب والاظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبر وجود الكيل والجنس فقط شبهة في رباء النسيئة حتى منعوا اسلام الحنطة في الشعير وقال في التلويح هذا يخالف ما تقرر عندهم ان لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول انما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تاثير اقول مرادهم مما تقرر رفع الايجاب الكلي

ونفي الوجوب اي لا يجب تاثيرها جزاء كل علة في اجزاء معلولها لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الآحاد كما في حجر ثقيل
من الحبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء
كما للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض ثم لا تنافي اصلا
على ان الدخل والتاثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير حال الانفراد
بل معناه اي معنى تاثير الجزء ان يكون مع المؤثر ويكون له تاثير في ضمن تاثير الكل في المعلول وهذا لا ينافي في عدم تاثيره انفرادا في
جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندي شراء القريب المفيد للملك الموجب للعتق وكل علة
العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة مركبات ثنائية
وهي العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما وثلثة مفردة وهي العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اي في فصل العلة مقصدان المقصد الاول
في شروطها المتفق عليها والمختلف فيها فمنها ان يكون العلة باعثة اي مناسبة ولو بالاشتمال كما في المظنة لتشرع الحكم المقصود منه تحصيل
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما في علل الماثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالملائمة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولا ها اي لولا المناسبة لكان التعليل بعيدا
من الحكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب في المختصر بانها لو كانت العلة مجردا
امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير في الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا تعريفا لحكم في الاصل فيكون معرفته حكمه موقوفا
عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها ولاصحاب الطرد ان يمنعوا انحصار الفائدة فيه فالفائدتها عندهم
قياس ما يوجد هي فيه على الاصل لكن يدفع بانه مكابرة فمن البين ان ما لا تاثير لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا فان
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمة الحكم لا تعريفه كما ذكر فانحصار فائدة في
ذلك اي في تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا في الحكم مناسبا له
لا يصلح كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا لاعتبر وثانيا حكم الاصل منصوص او مجمع عليه البتة كما تقدم في شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبطة معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فتدبر وانت تعلم ان تعيين الطريق ليس بواجب
على المستدل فلما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة قد يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو ملزوم الدور ولا
عائبة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازاني واقتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل دليله وهو النص
او الاجماع والعلة والتي هي للامارة معرفة لافراد الاصل فيعرف حكمه اي حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة
عن الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يخفى لفهمها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هي معلومة
للكل بالحس او غيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها وخفيا في افراده ولا كلام ههنا فيه على
ان ذلك اي التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكلام

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة لخفائها كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الايجاب المجرد عن قرينة الهزل والاكراه ونحوهما مقامه او لعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر معين وهو غير منضبط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخص مع المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في حضر صاحب الصنع الشاق والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة ههنا الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرط العلة ان لا يكون عدميا بوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب والاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي فقلبه اي كما يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه اذا اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل ما اناط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب انما يكون اذا انتفى ما اناطها به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم بعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر فالذي يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مانعا للجواز او الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا انه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من ان عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فافهم وهو المختار وجواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاق اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون التعليل بالعدم اي به مطلقا سواء كان لتعليل الوجودي به او العدمي به فان قلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات عند الغاصب لعدم كونه مغصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل على نفي تخميس الفيء بانه لم يوجف عليه وهو ايضا عدم قال وقول الامام محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الفيء لم يوجف عليه من قبيل عدم الحكم لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الضمان بعدم علته فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي اعلم انه لا يوجد في كتب المشائخ الكرام الاصح الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين والظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فح ينتفي الحكم بانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل لنا كما اقول ولا عدم قدرة الوقاع مناسب للتشريح فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التشريح معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العنة للمعنى وليس معنى العنة الا عدم قدرة الوقاع وهذا الجواب ليس بشيء فان العنة صفة قائمة بالعنين هو الخلل في عروق الذكر او المني ونحوهما وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا لانه ملزوم عدم قدرة الوقاع فليس المناسب بالذات الا هذا العدم ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ايضا انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعروض ضعف البدن للحمى المضعف ونحوه من دون وجود العنة

لا يوجب التشريع فالعلة العلة لا غير فافهم ولنا ثانيا من المحقق ان عدم العلة علة لعدم المعلول وهذا الاصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى
الا ان يخص بها او احلم وحدة العلة او المراد عدم العلل راسا وهذا انما ينفع لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علة للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود مشتمل عليه فان عدم العدمي مستلزم للوجود فالعدمي علة الوجودي و
اثبت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا ينبغي لتعليل العدمي بالوجود الا ان الوجودي مانع عن وجود ما العدمي عدم له فعدم الوجودي
انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل علية علية عدم العلة بالذات وهذا العدم قد تحقق في ضمن وجود المانع فتامل واستدل
في المشهور اولا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل به بل بالكف عن الامتثال
وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يعاقب ولو لم يوجد الكف
بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم واستدل
ثانيا الاعجاز مع وجوديه يعلل بالتحدي مع المعارض وعليه المدار مع وجوديها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم ههنا جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث
لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعلية المدار وفيه ما فيه لانه على هذا لا بد من
التزام ان المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقراء في الفقه يفيد خلاف ذلك الا ان ذلك مسامحة من
قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي علة لا لا
على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتمريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت
والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز
فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علمنا فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا
على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما وعدم ملزوم
لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة لعدم المعلول لفقدان التميز وهو خلاف
المتقرر والكبرى القائلة كلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا اضم الى الصغرى المذكورة وهي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول
ولو للوجودي فيبطل الاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق او المضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقيض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف
الى ما فيه مصلحة لتفويتها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غيره فهي العلة
لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فكان لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب الظاهر غني عن المظنة بل حجة
هو نفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم بالخفي
فلا يكون مظنة ايضا والمضاف الى غير نقيضه غير صالح للعلية فانه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجب الحكم فالاقسام بأسرها باطلة فعلية العدم ايضا باطلة ولنوضح في
مثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فلم يقتل لعدم شيء ما مطلقا بل بالعدم المقيد فلو كان في قتله مع الاسلام مصلحة فقد
فات امكان فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من مقتض وان كان الاسلام نقيض المناسب وهو الكفر المناسب للقتل فاما ظاهر

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقيضا للمناسب للقتل شيء آخر يوجد معه فيقتل بعدما اسلم ايضا كما روي عن
مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا نختار انه لم يضاف الى النقيض المناسب وهو العدم نفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من
تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الحرابة وحده ونحوها القصاد اقول على ان الاحكام متضادة ربما يعلل باوصاف متناقضة مع ان المآل
من شرع هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمقصد من هذا الحكم التراسخ فاعن الفصل فنختار انه
مضاف الى ما فيه مصلحة وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصد تحصيل المصلحة فلا تفويت فتدبر وهذا لا توجه له فان مقصود المستدل
ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم التفويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شيء ولم
توهم ان المراد مصلحة اي حكم كان فهو بعيد منه فافهم ومنها اي من شروط العلة لجمهور الحنفية ان لا يكون العلة المستنبطة قاصرة مختصة
بالاصل كجوهرية النقدين اي ثمنيتهما خلافا في باب الربوا والاكثر من اهل الاصول ومنهم مشائخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها
اي جواز كون المستنبطة قاصرة كالمنصوصة اي كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اي لا فائدة في اعتبار
القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يدفع بانها عدم التعدية
نصا بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيه بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم
والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على الكل وجه فلا يحصل
بالعلة فتامل فهو اولا دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لما فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراغ عنه والقول
بانها ليست فائدة فقهية فانها استخراج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما
لا يخفى قال المجوز اولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من دلالة الدليل ممنوع
فان من شرط العلية التاثير وذا لا يمكن بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
دار للتوقف كل على الآخر والجواب التعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس
باصطلاح الحنفية والقاصرة ابدا حكمة وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل فلا خلاف
في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في
التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التاثير كما ذهب الحنفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
التعدية في المستنبطة والا فلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالرأي ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير النص
اصلا وقال في التحرير انه غلط لصحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعلة في الجنس للحكم فجاز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون لجنسه
تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه اقول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد هو او جنسه في غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد
هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وصح البناء فان قلت المتبادر
من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال هذا بالحقيقة تحرير للمسئلة ليكون محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد حمل البعد
صدوره عن المخلصين الكرام فافهم **فرع** قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل وتعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر يجعل المتعدي مستقلا بالعلية لا مجموعهما
علية للتعدية هذا فافهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشائخ ما وراء النهر ومنهم الامام علم الهدى
الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى وابي الحسين المعتزلي وعليه امام الشافعي
وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشائخ ما وراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا
الثلثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة الا انه تخلف مع وجودها قال وهذا بين
ان الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم
قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص وادعى قوم من اجلة اصحابنا كالشيخ
الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السجزي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعده من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص
العلة من مشائخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز
في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خص
في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال القول
بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم
في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كما في العام المقتضي للحكم في الكل ويمنع المخصص في البعض فهل ينفع
حجر اطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل مانعوا التخصيص والتخلف لزم المناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد
فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
كل مجتهد لان لكل احد ان يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطاء العلل والا لخطاء
معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطاء من الصواب
وايضا وغاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطي من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا ولا لو جاز التخلف
فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود
الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف قلنا النزاع
انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا بل المؤثر
نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف
لان وجود العلة ملزوم المعلول وجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دليلهم هذا والدليلان المذكوران سابقا تدل على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه فان عدم المانع ووجود الشرط متممان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف وايضا لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود الحكم لما لم يكن لعدم التمام العلة امكن ان يدعى كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض اصلا قال الاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز التخلف اختار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض فعند المجوز يجاب بابداء المانع دون المانع وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع ينخرم انتهى وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع فالمجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو مسلك من مسالك العلة دليل الاهدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الاهدار ممنوع بل التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم ولا تخصص فيها فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك عللها وتاثيرها فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن ثمه يقدر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي وهو العلية الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وانما يجز التخلف في التامة الا ترى لا يحترق الحطب الرطب من النار المحترقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وليس كلام المجوز فيهما بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعين في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون بعد العلة والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم بعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ودفع بان ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرير بان المراد انه لا يعلم بمانعية اي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا فيجوز انتفاء المقتضي فلا يعلم المانعية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد فی اقتضاء المؤثر فح لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع ای العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع ای الظن به فی محل التخلف موقوف على ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضی وظنها فيه موقوف على المانع ای على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع دليل عدم المقتضی والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد فی غيره الا عند وجود المانع فيه ورد واستشكل ايضا بما قال ان الظن العلية العلم بالتخلف كما لو سأله فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يحصل ح ظن علية الفقر الا بعد ظن الفسق مانعا والمسالك بانفرادها لا تكفی بالصواب بالجواب ان المتوقف على الظن به والعلم بها المانعية بالفعل والظن بها وانتوقف عليه العلية والظن بها بالقوة وظنها وهو كون الشیء بحيث اذا جامع باعثا منعه مقتضاه ووجه هذا الثانی اولا هذا المانعون فی المنصوصة قالوا دليل المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع فی محل التخلف فيكون علة واحتمال عدمه فيه فلا يكون فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذی هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك فی احد المتقابلين يوجب الشك فی الاخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولكم العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة فبطلت فما معنی قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوی الثابت لا يزول بالاضعف الطاری شرعا ای اوجب الشرع العمل بمقتضی الاقوی وان طرء الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا لان الكلام ههنا فی نفس الظن هل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هذا التخلف فی نفسه مع قطع النظر عن غيره امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك يصير المرجح مظنونا بالضرورة فالصواب فی الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل من العلية وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك فی الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولكم التخلف مشكك بل هو مفيد عدم العلة وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء فالتخلف فی نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعی ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضی واصالته بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التنصيص على العلة بمنزلة قوله كلما يوجد العلة فيه يوجد الحكم بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران ای اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب فی المختصر ان كان النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص مسلم ولا نزاع فيه والا قبيل التخصيص ويقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل التجوز بدليله اقول النقض ای نقض مقدر مفروض والكلام فيه وان كان تقديره محال بان يكون مقطوعا فلا معنی لتسليم التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق فی الجواب فتدبر تنويع الموانع كما ذكر فی كتبنا خمسة الاول ما منع انعقاد العلة كبيع الحر فان الحرية مانعة عن كونه مبيعا وثانيها ما يمنع تمامها وتاثيرها بالفعل فی ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان محالا لايجاب الحكم لكنه غير تام فيه فانها لا يتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتری مع كونه مؤثرا حقيقة لكن تاثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه ای تمام الحكم وان ثبت

ابتداء كخيار الرؤية لا يمنع الملك للنفس لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك وخيار العيب مانع لزومه اي لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بالقضاء او التراضي ولولزم لما الفسخ جبرا بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التي هي المظنة كتخلف رخصة السفر عن المشقة الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجيء فالمختار انه لا يبطل العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكم وهي شاملة لا نقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب اعتبارها في اناطة الحكم وامتنع اعتبار اطلاقها في تعليق الحكم به في نظر الشارع ولتعذر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسيرا على المكلف فيكون هذه المظنة هي المعتبرة في اناطة الحكم فهي العلة ولغت الحكمة وما في المنهاج العلة باشتمال الوصف المجعول علة عليه اي على القدر الصالح دون العلم به اي بهذا القدر ممتنع فيجب علمه فهو العلة فاقول ممنوع لان تعذر التعيين تحقيقا بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافي الضبط تخمينا بما هو في الغالب يستلزم اياه تدبر ايها المؤمن قالوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهي العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فيبطل العلة قلنا الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت بنفسها منضبطة فالعلية هي المظنة الا ترى ان البكارة علة لاكتفاء بالسكوت في النكاح لحكمة الحياء لغلبته فيها والثيب لو كانت او فر حياء لم يعتبر سكوتها اجماعا لعدم كون مراتب الحياء منضبطة في نفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة ولكل قدر وصف ضابط مناسب لشرع حكم خاص به من تشريع حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر والقتل اي وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا لاكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي من الاجزاء وبان يكون العدد للعلة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغى الباقي في العلة ثم ينقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا للشرذمة قليلة ذاهبين الى ان الوصف وان كان طرديا دافع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض الحنفي بتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط كونه مبيعا وصف طردي لا دخل له ثم في القياس المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون موكولا الى رضاه ويثبت الخيار لانه يفسد وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الهزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفيد لنا العلة ههنا اما المجموع او الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي للعلة والباقي منقوض فيقبل هذا النقض فافهم ومنها اي من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاؤه اي الحكم عند انتفائها اي العلة وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عند انتفاء الباعث

لعدمه وجود باعث آخر والحق عند الجمهور جوازه اي جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا عد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضي الباقلاني يجوزه في العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل عكسه اي يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا ولو لم يجز التعدد
عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل القتل قيل ليس القتلان المعلولان لهما امرا واحدا والا لانحدث الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي ينتفي القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الى شيئين فتختلف
بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابه الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
الاضافات لا يوجب تعددا في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الآخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل
تعددا في الذات لامكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن ابقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الاعدام فكان يتصور عند العقل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وانكان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يقنع عليه ويقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر فتصور امتناع بقائه اللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه
ممنوع وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغائران فاقول مدفوع بان ذلك التغائر
معتبر في جانب العلة والحكم المعلول هو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او بالقوم مقامه والقتل القصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب والثاني مباح فهما متغائران قطعا واما على المقتول
فانما هو تسليم نفسه الى الاولياء ان طلبوا اقتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رائه هذا القائل واعترض الآمدي بان النزاع
انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض في الصور
المذكورة التوارد للعلل معا اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص
متغائر بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي قليل ههنا مثلان فافهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام لا نظائر
لبعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعدد عليه وح يتم الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية
ويؤيده انهم جعلوا من فروع عدم الانعكاس وهو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فيجوز ان ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا انعكاس فلا يصح التفريع فافهم و استدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات مثلها ومنع الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعم المتحقق في فرد آخر المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لغيره غيره عنه ولزم الثبوت بها لا بها لانهما موثران لا بها لامكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونها بحيث اذا انفردت ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثابتة لهما دائما وليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرة مستقلا عند الاجتماع والمجموع والواحد جزء لا كما زعم التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيء ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشيء لانه لو تعددت لامكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على الواحد ولم يصل تاثير واحد اليه فلم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اي بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم النقصان قطعا فتامل فانه دقيق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد وباعتبار آخر على آخر فانكان الكلام فيه فالجواب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا بغيرها وهذا على نحوين الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة والمجيب اجرى بتحرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل من العلتين عند الاجتماع ثبوت تقديري مجازي وان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا اندفع ما في شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسميته بالاستقلال مجاز وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا لفقد شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازائه شخص احد من الحكم قال المصنف جعل كل علة مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع تحكم ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاصدق به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع و ح يمكن لنا ان نجيب بان العلتين القدر المشترك لفرد منه لا كل يوجب شخصا مغائرا لما توجبه الآخر نعم كان مقتضى كل ذلك لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فاوجب المشترك بعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في العلل العقلية المفيدة لوجود لامتناع التخلف هناك فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا العدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عند ما معشر المتكلمين من جنسه

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين ههنا كذلك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوح
من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وان لم يسلم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر
فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل حين ما يوجبه الآخر
لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين ولك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي مؤثرة فيه واذا كانت الواحدة
كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر ليؤثر هذه الاخرى فيه وتحصيل هذا الوجود
منها وتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص فلزم المثلان قطعا فتامل فيه وقالوا ثانيا تعقلوا في علة حرمة الربوا هي الكيل مع الجنس
كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو راي مالك بالترجيح لواحد منها على الآخر وهو فرع صلاحية كل
وملزوم انتفاء الكل و الا لكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته
اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منهما ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل و لو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فلا اجماع على اتحاد العلة ههنا و لا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا نص على استقلال كل من العلل لا بد من
القبول لوجوب اتباع النص و ما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في
غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه
لو انفرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كذلك الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتامل انه دقيق ولك ان تعارض
بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل و انما التاثير و الاستقلال للمجموع و في العلية كل مؤثر وليس لاحد الالغائين ترجيح
فمدار التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل
يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان ليست العلة المجموع بل كل مستقل وانت
لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل مؤثر
في النوع فاذا وجدنا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل بمعلول واحد شخصي
بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتامل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند
الاجتماع العلة المجموع ورده المص بان هذا التسليم مطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت
انفرادا علم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة
عند الاجتماع مستقلا كما كان عند الانفراد فافهم المقائيس المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها
فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون
ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا لوقع عادة و
ولو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع فان قلت قد وقع في الحدث على شتى اجاب وقال والثابت باسباب الحدث متعدد حتى
قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على راي من زعم اشتراط النية في رفع كل

وملزوم انتفاء التعدد

المقائيس المنصوصة

واستنباط الا احتمال

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحدث وتجويز التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
المنع لعدد دون انه اي المعلول بالاول في الترتيب في وجود العلل فان قلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا توضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متأخر قال وما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال
ثم رعف فتوضأ حنث فمبني على العرف فانه يقال في العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف و لا يلزم منه ان ثبت
الحدث من الرعاف حقيقة واما في المعية بان يوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها
وهو الحق والمختار عند المصنف الكل في نفسه علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصي
فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدهما من
التعدد لا يصح بل الحق ما اوما انا سابقا ان الكلام كان في الواحد بالنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون
اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصي كما في المذهب الاخير او لا بل العلة لا واحد الشخصي المجموع او القدر
المشترك هكذا ينبغي ان يحرر الخلاف فرح يلقوا الكثر القيل والقال الذي هو غاية ... لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
ويكون لكل جزء او لواحد وهما باطلان اذ الجزئية ينافي الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفي الحادثة ... اقول قد يطلق الاستقلال
على الثبوت بها لا بغيرها كما مر وهذا المعنى حقيقة في الانفراد اي فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز في الاجتماع اي فيما اذا وجد كل دفعة لا ثابت على
تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها بنفسها اي لا يتوقف اقتضاؤها للثبوت على غيرها كما في الامثلة المقدمة
وهذا لا ينافي الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا والاول متساويان في المستقلة للواحد الشخصي فان الثبوت لعلة لا يعقل
الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اي ان لم يكن
توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة في هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اي بالعلة
المنفردة ابتداء الشخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد و
لا نزاع فيه كما هو ومن ههنا اي من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير الزعم المانعون اجتماع المثلين
بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اي حين تحقق ان المتنازع فيه
توارد ما يكون تام الاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد غير مفيد لكم الا ان الجزئية عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال
عند الانفراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالمنافاة الاستحالة فيهما وجه الاندفاع ان
المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
هو اقتضاؤها ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا ابدا وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما
يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون التحكم لو كان الوحدة لعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين والجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما في عدم الجزئين
فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اي تعين كان هي العلة حقيقة وح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اي الواحد من المتعينات المبهم
الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة ايةً كانت وفيه التحكم فتدبر

وہذا الجواب لیس بشیٔ فان تقدیر عدم القدر المشترک تقدیر محال ولا اقل من احدہما لا بخصوصہ الاستیحاش عن علیۃ المبہم للمتحصل انما ہو فی العلۃ الجاعلۃ حقیقۃ لا فی الموثر الذی تاثیرہ باعتبار الشرع ووضعہ کیف لا والعقل لا یابی ان یحکم الواحد الحکیم بنوع من الحکم ویعتبر تاثیر اوصاف متعددۃ فی ہذا النوع وتاثیر احدہما لا بخصوصہا فی شخص من اشخاصہ واما اعتبار تاثیر اوصاف متعددۃ فی ہذا النوع وتاثیر احدہما لا بخصوصہا فی شخص من اشخاصہ واما اعتبار تاثیر کل فی شخص من اشخاصہ فیمتنع لانہ یفضی الی التناقض کما عرفت فافہم اصحاب الجزئیۃ قالوا لو کان کل علۃ لزم اجتماع المثلین کما مر او واحدۃ فالتحکم ای لو کان واحدۃ منہا علۃ فالتحکم لازم وکلاہما باطلان فتعین الجزئیۃ اقول فی الجواب لا نسلم لزوم اجتماع المثلین فان المعنیین توارد اعلی واحد لا شیئین ومعنی علیۃ کل تفرع واحد علی کل فالمعلول واحد لا اثنینیۃ اصلا ومعیارہ ان معیار ہذا التفرع صحۃ الفاء بان یقال وجد العلۃ فوجد الحکم وہی صحیحۃ ہہنا فی کل بالنسبۃ الیہ بالاستقلال اذ یصح فیما اذا بال ورعف ومس فصار محدثا وعرف فصار محدثا ولک ان تقول لا یصح تحلل معنی الفاء ہہنا الا لاجل اشتمال کل علی الواحد لا بعینہ الذی ہو المتفرع علیہ حقیقۃ لا بخصوصہ کیف لا والتفرع علی شیٔ ینافی الوجود بدونہ فافہم ولہذا ای لان الواحد ہو المتفرع علی کل لم یکن الاحتیاج فی وجودہ عند عدمہا الی الاخری کما افاد المرتد الذی قتل غیرہ ظلما فلا یلزم الاجتماع للمثلین کما لا یلزم الافادۃ بالمجموع وقد عرفت فیما مر لزوم اجتماع المثلین البتۃ فتذکر واعترض فی الجواب ... التحکم علی تقدیر الوحدۃ لا بعینہا کما مر قال فی شرح المختصر فی الجواب انہ ثبت بالجمیع بمعنی ثبوتہ لکل واحدۃ استقلالا کما فی الادلۃ ... وکل مستقل باثباتہ حتی لو انتفی الاخری لا یضر عدمہا والفرق بینہ وبین ما ادعیتم ظاہر ورد بان لا فرق ... عدم احدہا ... انہ لا نزاع فی الاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدہما یبقی الاخری منفردۃ موثرۃ بل الفرق ان غایۃ الجمیع علی ... الاداء وعلی ما ادعی المستدل یرجع الی الکل المجموعی قال المصنف فی جوابہ فی الحاشیۃ ان العلۃ اذا کانت ہی المجموع ... واحدۃ انتفی المجموع الذی ہو العلۃ التامۃ والمعلول ممکن وزال وجوبہ المکتسب من العلۃ التامۃ بانتفائہا فیصیر معدوما ... فی بقائہ فلو ثبت لعلۃ اخری بخلاف ما اذا کان کل واحد منہما علۃ مستقلۃ فاذا لا یحدث الامکان بانتفاء واحدۃ منہما لانہ ضرورۃ ... اخری مستقلۃ فلا یضر عدمہ فلا یحتاج الی علۃ اخری وافادۃ اخری والی ہذا اشار بقولہ لم یکن الاحتیاج الی افادۃ اخری وہذا کلام متین لکن یرد انہ لا یصح اکتساب وجوب احد من اثنین فانہ من الفطریات ان الواجب بالغیر انما یجب بایجابہ فیلغو الآخر فعند التعدد لا یصح اکتساب الوجوب فینفی علی امکانہ فلا توجد اصلا فلا یصح توارد المستقلتین علی الواحد الشخصی فافہم قالوا الواحد لا بعینہ ... قالوا ابطل الجزئیۃ لکل للاستقلال ای للکفایۃ بکل بالافادۃ وبطل الاستقلال لکل ہہنا للاجتماع المنافی للاستقلال والتعیین بین انہ تحکم علیہ فتعین الواحد لا بعینہ والجواب ظاہر وہو منع المنافاۃ بین الاجتماع والاستقلال فانہ یکون تاما فی الاقتضاء وہو موجود فی کل وانت خبیر بان التمام فی الاقتضاء یقتضی الوجود بہ والفرق الآخر فی الاقتضاء فلو کان عند الاجتماع کل علۃ مستقلۃ یکون للغاۃ وہو خلف فالاجتماع ینافی الاستقلال فقد تبین الحق باقوم حجۃ فافہم واما العکس فہو تعلیل حکمین بعلۃ واحدۃ بمعنی الامارۃ اتفاق ای متفق علی جوازہ بمعنی کونہ امارۃ مجردۃ لحکمین کالغروب امارۃ لجواز الفطر ووجوب المغرب واما العلۃ ای تعلیل حکمین بعلۃ بمعنی الباعث فالمختار جوازہ وقیل لا الا لا یعد فی مناسبتہ وصف ... حکمین واعتبار الشارع ایاہ فیہما کیف وقد وقع کالسرقۃ للقطع زجرا وللتغریم جبرا لما فات وہذا لا یصلح الزاما لعدم الاجتماع فان الحنفیۃ لا یغرمون بل ہو متحقق فی حق التغریم بالاقیمۃ لہ ولو بدل بالرد لکان اولی والقذف علۃ للحد ای للجلد وعدم قبول الشہادۃ

بالنص اما دائما كما هو مذهبنا او نقضيه ظاهر النص اوالى التوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وصف
واحد علة لحكمين قلنا لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فانما ذلك في الواحد الحقيقي من جميع
الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلك في العلل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجويز التعليل
حكمين لعلة تحصيل الحاصل لحصول المصلحة باحدهما اي باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها ما يلزم تحصيل الحاصل
قلنا ذلك اللزوم اذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل من الحكمين شرعه مستقلا في التحصيل اي في تحصيل المصلحة
واما اذا كان مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيله لا بد من شرع حكم آخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل كتعليل ولاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون
ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم كون الصغير
وليا ولا مناسبة اصلا فقيل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض
وقيل تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر بل المعنى ان تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ
المقيس على الصغير المجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن الفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العروض في الاصل لانه في صدد
تمثيله بمثال ولم يذكر الا في فرع اي ليس المطلوب العروض في الفرع وقد ذكر فالمطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل المعنى
سلب الولاية الولي عن الصغير الذي ليس وليا عليه اصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكل وقد يمثل بتعليل نجاسة
لعاب الخنزير بالاستقذار اي بعده قذرا فيقاس عليه العرق وهو اي الاستقذار يتاخر عنهما لان عادة قذر العلماء بنجاسته ورد الشيخ
ابن الهمام بانه اي التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول ان الاستقذار طبعا قد تقدم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا
متاخر عن النجاسة ولو تنبه لان الظاهر الاستقذار شرعا فليس ههنا استقذار يقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يكن
شرعه لها اي لم يكن مشروعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة هذا خلف واستدل على المختار ايضا لو تاخرت العلة عن حكم ثبت الحكم
بلا باعث لوجوده قبل الباعث بالعرض اقول هذا الاستدلال مبني على ما هو ممنوع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون الحكم معللا بباعثين يوجد باحدهما ثم يوجد الباعث الآخر ايضا فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على الاصل
بالابطال اي لا يكون التعليل مبطلا الحكم كتعليل الشافعية نص السلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل
معلوم بخروج احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالمؤجل المبطل للاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف نصا
ولا اجماعا كايجاب الصوم على الملك المترفه خاصة في الكفارة بتعليل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تقديمه عن الاعتاق
وفي اليمين عن احد الامور الثلثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على النص
مطلقا مقيدا كان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغيير مطلقا فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص والا يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجويز التخصيص للعام
والتقييد للمطلق بها كابن الحاجب اي كما يمنع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صحابي

عندمن قرية على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اي من شروط العلة للمستنبطة خاصة ان لايكون بها وصف معارض صالح
لمداخلته في العلية في الاصل والا اي وان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بدليل فح عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها اي من شرط العلة ان لايكون دليلها
متناولا لحكم الفرع ولو بعمومه اذ ح يكفي هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع في دخول الفرع فيه
اي في كون عمومه حجة ونحوها فانه ح يجوز اثبات الفرع بان العلة المستنبطة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر والمختار عدمه
اي عدم الاشتراط بهذا الشرط لنا المسالك ثابت ولامنافي لسلوكه وجود مسالك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على الناظر
ولا يحيل المانع الى انتفاء الفائدة ح التطويل وليس يتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة الشارطون قالوا
والرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس ح هذا الدليل الرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل ح لا يضر فيه مسئلة اختلف في كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر المختار جواز كونها اي
العلة حكما شرعيا كقول الحنفية في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد وهذا
ايضا حكم شرعي معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون
حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يارسول الله ان ابي
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزي ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته ماكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر بمراجعة كتب الحديث
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديث الخثعمية بل فيه اجاز الحج عن ابيها بل انما كان
هذا القول في جواب امرأة اخرى سألته عن حج ابيها وقالت اي ضعيفة لا تستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزي عنها
ان احج فقال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعد الاتيان اللتي فعتدنبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة
القضاء صيرورة التي دينا على الذمة وهو حكم شرعي فافهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها
وهو باطل اذ الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستندا بجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع
لاجلها وح لابد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكم فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو المصلحة من شرعه لكن
يؤدي الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة في اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار
فيه الا اربعا في اربع مجالس و بالاندار بالشبهات فتتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون متقدما
او متأخرا او مع والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تأخر عن معلوله لزم
تأخرها وقد بطل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلا منهما حكم شرعي ولا اولوية لعلية احدهما للآخر من العكس
والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة في احدهما يعني يكون احدهما وصفا مناسبا باعثا على شرع الآخر فتعين

قوله يؤدي الى اتلاف النفس

للعلية كبطلان البيع للنجاسة فان النجاسة لبطلان احرازها بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثاني المتأخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول فح نختار الشق الاول ونقول انما يثبت علية حين تحقق الاجماع عليها وعنده ثبت الثاني
فلا نقض وانت لا يذهب عليك ان الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الآن فالتحكم والا فالنقض فافهم
مع ان اللازم ههنا التخلف اي تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان تجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في شيء وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف بتمامه
ثم بعد الحين بوحي آخر وحينئذ دخل في الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر فح لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم والاولى ان تجيب ايضا باختيار الاول وتمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر **مسئلة** اختلف في
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها والمختار جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما نيط عليه مسئلة ككالبسيطة فانها يطلق بها الكها والحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود وقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجوب القصاص وكذلك الجماع في صوم الشهر المبارك عمدا لوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما بكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو الجميع اتحاد لا يصح قيام
الواحد بالكثير فلابد من جهة واحدة تصير بها الكثير واحدا فالكلام فيها كالكلام في العلية وتسلسل والحل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذي توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجتماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اي الهيئة اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان له ان يقول عروض الهيئة للكثير المحض هو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل ان اريد به ان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون وصف و
العلية التامة مركبة من العليات النواقص فح يكون الكل قائما بالمجموع واجزاؤه باجزائه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر وثانيا الجواب عن المستدل لا لهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
به بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عنده كما في المختصر فلا يخفى ما فيه ومخالفته فان الباعثية وكونه مجعولا من الشارع كل صفة للوصف البتة وان كان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو تركب الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب ويلزم النقض لانه ثان بعد عدم اول مستلزم المركب بعدم مستلزم هذا العدم الثاني له لاستحالة
انعدام المعدوم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بعده عدم المجموع المركب فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذي فقد وجد … فان استحالة اتحاد الموجود المثلين فيلزم النقض والحل ان التخلف
لمانع وهو حصول بعلة اخرى … التخلف لمانع لا يقدح … وهو في مانعية الحصول بعلة اخرى

ان الامكان شرط في تاثير العلة يعني ان تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تاثير المؤثر شرط والضرورة قبل تاثيره واه بحسبه
يها فيه اي الامكان بالتاويل المذكور اقول ولك ان تقول في الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا اولا وبالذات فليس العلة
للمركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما يطلق على كل واحد واحد من اعدام الاجزاء لانه يتحقق في ضمنها فلم يلزم التوارد
والتخلف عن ما هو علة حقيقة فافهم واذا تاملت حق التامل ايقنت ان الجواب حقيقة هو هذا واجيب في المختصر بانه يجوز ان يكون
عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرطا لها او يرد عليه ان الكلام في تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء
وشرطا واجيب بانه لا استحالة في ان يكون الشيء جزء لشيء شرطا لصفة العلية العارضة له فتامل فيه وتعقب المص بانه لو سلم الشرطية
لا يندفع الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففي صورة تعدد الاجزاء يتعدد
الاعدام فاذا عدم لواحد فلا ينعدم باخرى فيلزم المحذور تهقرى فافهم مسئلة لا يشترط في تعليل العدم بالمانع
وكذا في التعليل بانتفاء الشرط وجود المقتضي وقيل يشترط والا اي وان لم يكن وجود المقتضي مشروطا بل بعدمه
فالعدم للمعلول لعدمه لا لوجود المانع فيلغو التعليل بها كل من عدم المقتضي ووجود المانع مستبد في الدلالة والاعدام ين
عدم المعلول وان كان في الواقع العدم معلولا لاحدهما من البين انه لا دخل في الاستدلال بدليل عدم قيام الانفعال في
الحاشية فيه اشارة الى انه ان كان النزاع في الدلالة المفيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وان كان في العلة حقيقة فالحق الاشتراط
انتهى والسر فيه ان علة العدم بالذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء لا بعينه اذا كانت مركبة
والخصوصية ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضي فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقيق
انه ان كان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد الى الاول منهما اي كان فافهم وح اي حين ما بينا لا حاجة الى تقدير المقتضي بان يكون
بحيث لو فرض المقتضي لمنعه كما في التحرير لان الكلام ان كان في نفس الدلالة فالكل مستقل فيها فلا حاجة الى تقدير المقتضي
والا فلا تاثير للمانع في نفس الامر عند انعدام المقتضي لعدم العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا يذهب عليك انه انما احتاج
الى تقدير المقتضي ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم مسئلة حكم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعية بالنص عند
الحنفية فقيل الخلاف بينهم لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انه المعرف لنا
الحكم ولا تناكر في ذلك بعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون
قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا يبقى القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية
قائلا نحن معاشر الشافعية لا نعني العلة بالباعث فانه لا باعث لله تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما نعنيها بالمعرف
ومعنى التعريف ان ينصب امارة عن الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف به فعلى هذا مدار الحكم معنى العلامة
والامارة مع انها تسميه ولو سماها باعثة لا ينافي نعت يا ... فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا يوجب الا ... الرابع
ان ما ذكر مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متفقون على ان العلة الباعثة ... على ثمرة الخلاف في جواز التعليل بالقاصرة وعدمه ... للحكم
للحكم فالفائدة عنده التعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة عندهم وفائدة التعليل تحصيل معرفة الحكم فيجوز بالقاصرة ...
عليك وان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية بل معرفة الحكم ايضا فائدة فلا تمنع القاصرة لكن هذا ...

معرف فيجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعد عليه كلام الشافعية اصلا فافهم

المقصد الثاني في مسالكها الحقيقية لابد للحكم من علة اناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة او تفضلا علينا كما عليه اهل الحق القامعين للبدعة باجماع الفقهاء والتابعين الا اصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول

ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اي الرحمة برعاية المصالح الاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل وبناء اي التعليل الغالب على وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغايتين من الافراط والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لابد من تمييز ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقله عن الشافعي ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى واحتج الفريق الاول بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا والتعليل ينقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا لحكم النص فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي المسكوت للمنطوق في الحكم لا تغييره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في عدم جواز التعليل حينئذ كما في شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغيير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه والبداهة تأباه وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغيير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغيير فيصح التعليل ح واحتجوا ثانيا بان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو ايضا ناقص واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم واما المعين فهي مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد معين والشك ممنوع بل المسالك معرفة فافهم واحتج الفريق الثاني بان الشارع جعل القياس حجة فصار الاصل في النصوص التعليل بعدم كون الدلائل فارقة فالنصوص كلها معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل وهو باطل لان اسباب القياس لا تختص بها واما بواحد وهو مجهول او واحد معين وهو الترجيح من غير مرجح واما الكل وهو شق الثاني فاذن ثبت ان كل وصف صالح لان يعلل به ويقاس عليه غير انا لا نمنع من المعارضة ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون مقصودا عن حكم الحكيم ولا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك فقام الاحتمال في كل نص انه هل ليس معلولا اصلا فلابد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفي الاصالة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا ان ارادوا ان الاحتمال في النصوص مشكوك فممنوع وكيف لا والادلة دالة على انه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولا ودال عليه وان ارادوا مطلق الاحتمال فلا تضر اذ القطع بالعدم ليس بشرط في العمل بالقياس ولو قصدوا تعليل نص

كون الخارج من احد السبيلين حدثا مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان مقطوع السرة التي يخرج منها البول او الغائط يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل اولا على كون النص معلولا ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا بان افعال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتاسي به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص كذا ههنا ان الاصل التعليل فيجب الاخذ الا اذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الابتداء وبين ما نحن فيه فان رسالته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يضر احتمال شبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلا بد من دليل مميز بين النوعين وان النص المبتلى به من اي نوع هو وهذا الجواب غير شافٍ فانه هب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة كما ان النصوص نوعان والعمل والاقتداء ههنا كان لاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة فيجب طلب العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها واحتجوا ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا اعلمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل اولا على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلا ولغوا فالاصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة فان دل على التعيين فقد لزم ويثبت انه معلل والا التعليل فافهم ونعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا مما يسد باب القياس في اكثر النصوص فافهم لكن العلية للعلة نظرية عند المعتزلة وان جاز الابتداء لكن ههنا قد وجد فالدليل على العلية وجد

المسلك في ذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فان مجمع عليه كذا امتزاج السببين في تقديم الاخ عينا على الاخ الاب في الارث فيقاس ثم لاية النكاح على الاصلين فيقال الصغيرة الثيب والبكر يولى عليها في النكاح كما انها مولى عليها في المال وفي الجامع الصغير قال الاخ العيني مقدم في ولاية النكاح والعلاقي كما انه مقدم عليه في الارث بجامع اجتماع السببين ولا يتعدى الى العم ... ابي ... وجه ... الا التسليم الموجب يوجب تسليم الموجب والخلاف الاتباع ... والذي ... والا ... الاعتبار ... وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه انه لما كان ... بالاجتهاد ... الحجية ... لم يختلف فيه

والمسلك الثاني النص وهو صريح وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية ... على العلية قوة ومنها اعلاها لاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل ... لاجل البصر ... في الحاشية رواه ابن ابي شيبة وكى من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر وكي نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ... لما قال ... رضي الله تعالى عنه اجعل لك صلوتي كلها اذن يكفي همك ويغفر ذنبك رواه احمد في حديث طويل ودونه اي هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وربما كان دون الاول لانه يستعمل لغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة تستعمل فيها

مجاز ای مستعمل مجازی اللام الظهور والباء کقوله تعالی فبما رحمة من الله لنت لهم وان بالکسر مخففة ومشددة کلاهما دون الفاء لا انهما
یستعملان شائعا فی المصاحبة لکنه لا یمنع الظهور کما قال ومجرد الاستصحاب المفهوم فیهما خلاف العرف الشائع فلا یحمل
علیه نحو قوله تعالی افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قوما مسرفین وان بالکسر مستقلة بعد جملة وقد صرح بذلک عبد القاهر
ایضا نحو قوله تعالی وما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء واما ان بالفتح فتقدیر اللام ای یکون التعلیل بتقدیر
اللام ولیس هو للتعلیل بنفسه ودونه ای هذا النوع الفاء فانه ضعف لانه علیه بل انما یدل علی مجرد التعقب
فی الاستعمال الکثیر ایضا ومنها ضعف دلالته حتی قیل انها ایماء لا دلالة لها بالوضع فی الوصف حال من الفاء
ای حال کونها داخلة فی الوصف کقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فی قتلی احد ادفنوهم بدمائهم فانهم
یحشرون یوم القیمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک او داخلة فی الحکم نحو قوله تعالی السارق
والسارقة فاقطعوا ایدیهما وذلک ای دخولها تارة فی الوصف وتارة فی الحکم لان الباعث مقدم عقلا ای سبب مقدم فی
التصور لانه کالغرض والغایة متاخر خارجا ای فی الخارج فان الغایة والغرض انما یترتب علی الفعل فیجوز الوجهان
من دخول الفاء علی الوصف نظرا الی تاخره خارجا او الحکم نظرا الی تاخره تصورا ودونه ای دون الفاء المذکور فی کلام الشارع
لانه المتتبادر منه مثل ذلک ای نفسه کائنا فی نفس لفظ الراوی نحو قوله سهی فسجد وقدم تخریجه وزنی ماعز
فرجم وقدم تخریجه ایضا وانما کان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوی فی فهم العلة بخلاف ما تقدم لکنه ای الغلط
احتمال بعید لا ینبغی ان یلتفت الیه فلا ینافی الظهور وایماء معطوف علی قوله صریح وتنبیه وهو ما دل علی العلیة بالقرینة دون التصریح
الایماء والصریح کما قال صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم لما سئل عن جواز بیع الرطب بالتمر اینقص اذا جف قالوا نعم
قال فلا اذن رواه الشیخان نقل الکلام علیه عن الامام ابی حنیفة فانه صریح بکلمة اذن وایماء ایضا فانه لولا ها لکانت الفاء
العلیة ... بالتقییدکما کان ... والا لما کان ... قوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه لم ... التقویم ...
... الجواب بقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم للاعرابی حین قال هلکت واهلکت واقعت علی امراتی نهار رمضان
... رقبة وقدم تخریجه ولو لم یکن جنایة الاعرابی علة لما کان للجواب معنی وقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم
... حین سأل عن التوضی بنبیذ التمر تمرة طیبة ... الظهور واختلف فی تصحیحه ... فتح القدیر فلم یکن لقاء ...
... بجواز التوضی فی اختلاط شیء الطاهر غیر ... مقارنة الوصف بالحکم فانه یشعر بالعلیة مثل قوله صلی الله
علیه وعلی آله واصحابه وسلم لا یقضی القاضی وهو غضبان رواه البخاری بلفظ لا یقضین حکم بین اثنین وهو غضبان فهذا
... العلم او ... الاجتهاد ... لاقتضاء ... المناط یدل علی انها شغل القلب ... ای قران الوصف بالحکم
ایماء ... فی ذکر الوصف ... دون الحکم ... البیع ... وهو علة ... او ذکر الحکم ... دون الوصف نحو حرمت
... وهو الحکم دون الوصف وهو الشدة المطربة ... اکثر العلل المستنبطة فی کونها ایماء فیقدم علی العلة المستنبطة
بلا ایماء ... کذا ... مذاهب الاول کلاهما ایماء لتحقق الکفایة فی ذکر احدهما للایماء وفیه ما فیه والثانی کلاهما لا ایماء فیهما
اذ لا ... بالقرآن یومی الی العلیة فتامل فیه والثالث الاول وهو ما ذکر فیه الوصف ایماء دون الثانی وهو ما ذکر

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقتران بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر ظاهر فانه هب ان ذكر الملزوم ذكر اللازم لكنه من اين علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية وبعد فيها الكلام ثم ان ذكر الملزوم وان كان يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا حتى يكون الكلام والا عليها ولو التزاما فتامل ومنه اى من الايماء الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لآخر اما بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفرس علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور او قد ثبت ان غيره وارث او كان معلوما من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم من ذوي الفروض فوقع الفرق بوصف القتل فعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة غاية نحو حتى يطهرن وانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة فعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا او لزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فالعفو منهما علة السقوط ومنه علة اللزوم فتامل فيه او بصيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناط الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الا متساويا فبالقياس علم انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل لا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل مشائخنا عنه واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة علة المؤاخذة ثم ههنا نكات النكتة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومى اليه والحكم لا بد في الواقع اذ لا علة بدونها وهذا ظاهر واما انه فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة وغيرها وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترط المناسبة الا ان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة واختاره ابن الحاجب النكتة الثانية النص يدل ظاهرا بصريحه او بايمائه على علية العين والنظر في تعيينها بحذف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان احكام الشرع لا تختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم وكون الفطر وقاعا فان من البين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا للجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب والوقاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب وهذا الحذف اي حذف كونه وقاعا للخفة خاصة يسمى خبر لمبتدأ هو قوله والنظر في تعيينها تنقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق الا ان الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان كانوا علموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة بالرأي

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحققها واعلام هذا التحقق في الجزئيات للعلة مع الاتفاق في المسمى وتحققه وما نسبت في البديع وغيره اليهم لفي التخريج اي اسم انكر تخريج المناط فهو بمعنى الاحالة لا بالمعنى المذكور النكتة الثالثة عرف الايماء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثاني بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها سألته عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العبد ونبه على كونه علة للاجزاء اي فراغ ذمة الاب عن دين العبد ففهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اي علة الاجزاء فذكر دين العبد لكونه نظيره وهو دين الله علة الاجزاء وقال الشيخ ابن الهمام ههنا كون المقتضى دينا ولا دين العبد انما ذكر النظير ليعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا ان نظيره علة المسئول اقول العلة في بادي الرأي هو النظير وهذا القدر يكفي لكونه ايماء كما ان العلة في ظاهر الامر الوقاع في حديث الاعرابي وبعد التنقيح للمناط بحيث لا يرد النقض بصلوة فانه لا يجزي صلوة رجل عن غيره يعلم علية الجنس وهو كونه دينا كما في قصة الاعرابي ظهر بعد التنقيح ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك يسمى منها على اصل القياس لا نصا صريحا وقد يمثل له بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعمر امير المؤمنين وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم ارأيت مقولة للقول لو تمضمضت ثم مججته افسد وقيل في التمثيل ليس هذا التعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يمنعه اذ غايته اي غاية ما فيه عدم ما يوجبه اي ليس فيه شيء يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء واشارة فليس من الباب اصلا بل هو اي لو تمضمضت الخ نقض لما توهم امير المؤمنين عمر ان كل مفسد للمفسد مفسد كذا في المختصر اقول التعليل مبني على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه علة لعدمه فالمقدمة ممهدة وليس مفطر الاشتمال عليه اي لاجل اشتماله على عدم المفطر يجب عدمه اي عدم الفساد فان انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذي زعم صاحب المختصر فانما يورد لو توقف استنباط امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه على تلك الكلية اي مقدمة المفسد مفسد وهو اي التوقف ممنوع بل الاستنباط مبني على ان مقدمة الشيء قد يعطى له حكمه كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال هو من هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدمة وارتضيت ... فاي شيء ينقض ويثبت انها لا بانه العلة لا غير فافهم فتدبر والمسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف ... وحذف ما سوى الوصف المدعى علية يعني ابطاله فيتعين المدعى ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر لان الناظر المدعي للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن ... وليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تأمل ثم تأمل اولا ان الاصل العدم لغيره من الاوصاف هذا اوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا بابداء وصف فعليه ابطاله اثباتا ما لا ستدلاله ولا يلزم انقطاعه عن البحث على القول المختار لان الحصر ظني فلا مضايقة في ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في ... قال السبكي وعندي ينقطع اذا ما كان اعترض به مساويا لما ذكره في الحصر وابطله وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا لما ذكرته فاطلعت لعل عندي مخصصا ... وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للابطال ان يقول له ان يقول لما كان هو باطل عندي تركته واذ قد ابديت لان اشمر ذيلي للابطال فتأمل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان الحكم بالنافي الذي هو المدعى فقط من غير شركة بوصف آخر في محل وهو الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحذوف لا دخل له

فی الحکم بالمشارکة مع الباقی فان قلت حاصل ذلک یرجع الی ان المحذوف لو کان علة لانتفی الحکم بانتفاره مع انه یثبت الحکم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فحینئذ یلزم اشتراط
العکس اجاب بانه لا یلزم العکس لان المراد ههنا بالالغاء نفی الجزئیة فحاصله یرجع الی ان المحذوف لیس جزء للباقی والا ثبت الحکم فقط فی هذا المحل فلا یلزم
منه العکس وانما یلزم لو ارید ابطال استقلال المحذوف قیل اذا کان الباقی وجد فی محل بدون الاوصاف الملغاة فالقیاس علی
ذلک المحل یسقط مؤنة الالغاء فلیقس او لا علیه فاستعمال السیر والتقسیم مما لا طائل تحته ویدفع بانه ای القیاس علی ذلک
المحل لا یستمر اذ ربما کان اوصافه اکثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال التقسیم والالغاء ویؤدی الی التطویل
ومنها ای من طریق الحذف الطردیة ای بیان ان الاوصاف طردیة ای ملغاة لم یعتبرها الشارع اما مطلقا ای ملغاة عنده راسا
فی الاحکام کلها کالطول والقصر او فی الحکم المبحوث عنه کالذکورة والانوثة فی احکام العتق ومنها ای من طرق الحذف
عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ویکفی للناظر ان یقول بحثت فلم اجد ویقبل قوله لعدالته فان قال المعترض الباقی
کذلک ای بحثت فلم اجد مناسبته تعارضا ووجب الترجیح بالتعدیة وغیرها ولا یکلف المستدل باثبات المناسبة بین الباقی
والحکم اذ لو اجبنا علی المعلل بیانها صار اخالة وهی مسلک آخر یکفی لاثبات المطلوب ابتداء کذا فی شرح المختصر اقول
فی رده لا بد ان لا یکون الحذف شاملا للباقی لئلا یلزم علیة الباطل وطریق الحذف فی هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة
فلا بد من ان لا یتحقق فی الباقی فلا بد من ظهور المناسبة فیه کعدم الالغاء والطرد ای کما انه یجب ظهور عدم الغاء الباقی
وعدم کونه طردیا فالمعترض لیس معارضا حتی یطلب الترجیح بل ناقض یقول لو صح دلیلکم لزم منه ان لا یکون الباقی علیة
لعدم وجود المناسبة فیه فدلیلکم باطل وایضا الترجیح انما یکون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقی
فقد ابطل علیته فای شیء یرجح تدبر ثم ان کان کل من الحصر والابطال قطعیا فالمسلک قطعی مقبول اجماعا ومثله ما اذا ثبت الحصر
بخبر الواحد والاجماع السکوتی او الاحادی فانه وان کان ظنیا لکنه مقبول عند الکل والا فظنی مختلف فیه وفیه مذاهب ذاهب
الاکثر من الشافعیة والمالکیة حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه یفید ظن العلیة وکلما هو کذلک یقبل وعن الحنفیة کلامهم الا الشیخ
ابو بکر الجصاص والشیخ المرغینانی هذا المسلک لیس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقی بعد الحذف لم یثبت
اعتباره شرعا لظهور تاثیره ولا بد من ظهور التاثیر شرعا فی الحجیة والتاثیر عندنا اعتبار نوع الوصف فی نوع الحکم او جنسه او
اعتبار جنسه فی جنس الحکم او نوعه کما مر ثالثها انه حجیة لهما ای للناظر والمناظر ان اجمع علی تعلیل الاصل وعلیه الامام امام الحرمین
لان بالاجماع صار تعلیل الاصل مقطوعا والمظنون فیما تلبس باصله واجب العمل دون غیره ورابعها انه حجة للناظر لا للمناظر
لعل وجه فرقهم انه یفید الظن للناظر ولا یفید للمناظر فان دعوی الحصر لیس الا بحسب ظنه وظنه لا یکون حجة علی الغیر لان الاذهان خلقت
متفاوتة قرب مقدمة تقبله بعض الاذهان دون الاخر فکیف یکون ظنه حجة علی غیره فافهم والمسلک الرابع المناسبة وقد مر
تفسیرها وهی ان یثبت اعتبارها شرعا وتاثیرها بالمعنی الذی مر ذکره لمناسبات التی تحفظ الکلیات الخمس الضروریة التی مر ذکرها
حجة اتفاقا بیننا وبین اصحاب المذاهب الثلثة الباقیة وما لیس کذلک من المناسب الذی لم یظهر اعتباره وتاثیره باعتبار
الجنس او النوع لا بنص ولا اجماع وهو الاخالة ویسمی تخریج المناط ایضا حجة عند الشافعیة بل المالکیة ایضا بل الحنابلة ایضا مفید
الظن بالعلیة بابداء المناسبة بین الحکم والوصف بان یکون جالبا للنفع او دافعا للمضرة کالتحریم والاسکار فانه صونا

المفسدة فيناسب التحريم له فيهما والظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع لمشائخنا عبارات في تفسيرها منها ابداء مناسبة صالحة
لان يضاف اليه الحكم عقلا وبهذا [illegible] الوصف مفض الى جالب لنفع او دافع لضر ومنها ما ذكره القاضي الامام ابو زيد بالعرض على العقول انه
لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهذا التفسير راجع الى ما ذكر فان التلقي انما يكون بجلب نفع او دفع مضرة ومنها الامام النسفي كون الوصف مخيلا اي موقعا في
القلب خيال الصحة وقال انه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق وغايته ان يجعل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة
على الغير ولعل هذا الحبر اراد بالتخيل بتخييله العقل صحيحا كان او فاسدا فاورد ما اورد لكن اصحاب المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون
بكونه مخيلا عند العقل بان يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول والظن ظنا قويا وليس هو مما لا يغني من الحق شيئا
وكونه مثل الالهام لا يضر فانه حجة من حجج الله تعالى ولو سلم فالفرق واضح فان الالهام وقوع شيء في العقل لا يمكن تصحيحه بدليل بخلاف
المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه ممنوع بل مما يمكن تبيينه بجلبه نفعا او دفعه ضررا فالحنفية فانهم لا يقبلون الاخالة اصلا لانها وان افادت
مفيدة للظن لكنها ليست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به ولا يظن ايضا بوضعه للتخلف كثيرا كما في المناسب الملغاة
كالصلاة الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية واهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها
ايضا لكنها لم يعتبر شرعا واذا لم يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هوسات العقل فلا يعتبر ولعل هذا مراد الامام
النسفي انه مجرد ظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فان قلت الاخالة يفيد الظن البتة والاجماع انعقد
على اعتبار الظن قال الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اي الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع وظنا لاعتبار الشارع هذا
ثم ههنا بحث هو انه لو تم ما ذكر لزم ان لا يكون ما ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم
ولا يلزم منه تاثير نوع في نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم اظهر فما هو جوابكم فهو جوابنا
هذا المعلل والحق غير خفي على ذي كياسة فانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن
اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وانكار هذا عسى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال
عدم اعتبار نوع آخر لا يضر مدعانا فان المدعي الظن القوي الشرعي ولا يضره الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اي تخريج المناط
لا يمكن [illegible] المعارضة اذ كما يقول المعلل عرضت على عقلي فقبلته كذلك يقول الخصم لم يقبل عقلي اذا عرضت عليه فلو تم فيه اشارة
الى انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقلي لا يدل الا على نفي الحجية
من التعبير لما يعول بالقاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفي الحجية راسا والمدعى هذا دون ذلك فافهم [illegible] الشبه وهو ما ليس بمناسب
لذاته بل توهم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك ازالة الخبث
طهارة يراد للصلوة فتعين فيها الماء ولا يجوز بمائع [illegible] يتعين فيه الماء لكونها طهارة مرادة للصلوة ليس هذا مناسبا لوجوب الماء بل
انما يناسبه ازالة ما هو نجس [illegible] في الحدث لا يمكن ازالتها الا بالتعبد وذلك بالماء وفي الخبث [illegible] ليس بحجة ولا [illegible]
خبر لمبتدأ وهو قوله [illegible] القاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحاق الشيرازي [illegible] من الشافعية واما سائر الشافعية
فبعضهم قالوا انه [illegible] بل ان ثبت به مسلك من المسالك [illegible] من الحنابلة [illegible] من المالكية
واكثرهم على انه [illegible] قطعا [illegible] للعلية [illegible]

اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال
الشبه لا شبه وصفين كائنين في فرع تردد لهما بين اصلين كالآدمية والمالية ثابتين في عبد المقتول تردد بهما بين الحر
لان الآدمية تقتضي كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالغة ما بلغت كما يؤخذ في فرس المتلف وهو اي العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة اكثر ولانه مبقي في حق الدم شرعا
على آدمية مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآمدي والاكثر سواهم قالوا
نعم حجة فقيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجية الدوران قيام النص في حال وجود الوصف
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معه دون النص كآية الوضوء وهي
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث وان لم يكن القيام ولا يجب بعدمه اي الحدث وان كان
القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس هذا الراي بشيء لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم
بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود الى
اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس وقد قرر اذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما النافون اولا لو كان الدوران مسلكا
لثبتت ايضا ثبت لكنه تخلف في المتضائفين فان احد المتضائفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف
لمانع قاطع وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر اعم من المتضائفين لما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل من الآخر وهو اعم
من العلية وجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز التساوي الطرفين قلنا
منع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافي الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول ح لك ان تختار الشق
الاول وتستدل على التساوي باستوائها العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما
الا بمرجح من خارج فلا يكون الدوران بمجرده دليلا ومن ههنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
من العكس فافهم واحتجوا ثالثا حال كون ما احتجوا به مختصا بالغزالي الامام الاطراد سلامة عن النقض لا غير فغايته انه سلامة
عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب الاقتضاء ولا علته بدونه والعكس ليس شرطا في العلية لوجوده كعدمه في الباب واجيب بان غاية ما لزم من بيانكم
ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحادها كالهيئة
التركيبية من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس في الانفراد وهذا غير واف فان مقصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين وانكان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

كيف يكون في الاعلى الا اقتضاء و العلية و هل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العامان فيحتمل ان يكون كل

منهما خاصة اضافية فلكل دخل في الاختصاص فعند الاجتماع يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه و الانحصار المجموع انما هو ثم

في شيء اذا اشترك من اجزائه ولو حين الاجتماع و اجزاء الدوران الطرد و العكس و لا دخل لهما في الاقتضاء اصلا فما بين فافهم وقد

مقصود الامام ان العلة شروطا معتبرة ولا يدل الا على واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على

عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكر وفيه ايضا شائبة من الخفاء لانه لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشروط نعم يجب في نفس الامر كما ان النص قد

العلية لا على تحقق شروطها فكذلك الدوران يجوز ان يكون مسلكا والم يدل على الشروط فتامل قال المثبتون للعلية اذا وجد الدوران

ولا مانع من معية او تاخر او غيرهما حصل العلم بالعلية والقائل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب انسان على اسم

فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى ان الصبيان ثم قد يتوهم انه اذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علما ضروريا كالتجربيات

والحدسيات قال و لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادي قد لا ينطبق دفعة بل بالتدريج والحركة فلا يكون

ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بالعلية عند ظهور انتفاء الغير من انحاء الملازمة

فليس الدوران نفسه دليلا و مسلكا بل بعبارة اخرى ان ما يقول ان الدوران مفيد عند عدم المانع يفيد عند انتفاء الموانع كلها فنسلم لكن من الموانع

انتفاء المناسبة او انتفاء التاثير فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد

معينا او مبهما منعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قدح في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده فان الاطفال

يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا شيء عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع

ان الدوران في الاضافات اتم واشد ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادته مسلم لكنك قد علمت ان

من الموانع فقدان التاثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تامل فتامل فانه ان اراد شهادة التجربة

على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير نافع وان اريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون لوجود

الغضب عنده هذا الاسم واما ان علته ماذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتامل واعلم ان حاصل الدوران

وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غيره واما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدار ليعلم

في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال و البعض مشكوك الحال فيجوز ان الملازمة اتفاقية لا لاجل

مقارنته بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم ثم

اعلم ان الحنفية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التاثير الذي هو الملائمة عند الشافعية و باهل

الفقه من اعتبر التاثير وعلى هذا فالسبر و الاخالة كذلك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى ما لا مناسبة له اصلا فلم يوجد حتى نسبه

باهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه توجيه حسن لو تحمل عباراتهم ذلك فانقلت كيف نفيتم من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه يثبت الحكم الى

العلامة كما في الدلوك اجاب بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلوك يضاف اليه وجوب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الا مجازا

والكلام في علة الحقيقة تكملة للحنفية قالوا الوصف الخارج عن الشيء احترز عن الاركان المتعلق بالحكم اما مؤثر فيه وباعث عليه هو العلة وقد مرت قسماها

او يفضي اليه بلا تاثير فيه هو السبب و قد يطلق مجازا على العلة ايضا او لا يكون مؤثرا او لا مفضيا فالشرط ان توقف عليه وان لم يتوقف فما ان يكون له

والا فضا فهو المسمى بالعلة حقا كما قال فان حول فالسلامة ثم كل سبب طريق الحكم وتفضى اليه تتخلل العلة بينه وبينه اى بين الحكم وبين السبب

فانه لم تتخلل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا افضاء اصلا فان اضيف اليه العلة بان يكون هو جاعلا العلة الموثرة في الشيء فهو سبب في معنى العلة

كسوق الدابة فوطئت آدميا فالولي السوق لم يوثر في التلف وانما اثر فيه الوطئ وهو مضاف الى السائق الذي هو العلة اضافة اليه فيكون سببا في معنى العلة فالتلف كيف

يكون التلف الحرام سببا منه وكيف يكون هو بمنزلة مع انه مباح قال السوق بشرط السلامة هو المشروع لا المطلق باى طريق كان

فيجب الدية لكونه مباشرا لما هو في معنى العلة فوجد التعدي منه في اتلاف نفس معصومة فيجب ضمانه لا اجزاء المباشرة اي الذي يجب باجزاء المباشرة

اى الفعل كالحرمان عن الميراث لكان المتلف قريبا ونحوه من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة وهي على القتل

العمد العدوان سبب للقصاص فانها مودية اليه بواسطة ايجاب القضاء وتمكن الولي فيكون سببا تتخلل العلة لكنه ليس القضاء مضافا

لاضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا ولا فعل الولي لانه اعتمد الحجة فلم يبق الا الشهود اذا كانوا كاذبين فهو سبب في معنى العلة

فعليهم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء محل التلف لا القصاص اي لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة

والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتص منهم اذا قالوا تعمدنا الكذب لقتله فاما اذا قالوا اخطأنا وادعى الولي والمقتول

يدعي التعمد يحلف فان حلف يقضى بالدية المغلظة في ماله والشافعي انما حكم بهذا مع انه لا يجيز عنه في هذا الاصل لان السبب الموكد

بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لئلا يجترئ الناس عن القتل واذا لم يعد بالنحو

من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فانه حكمة الزجر ويفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لانه لم يتاكد

بالقصد الكامل ودفع قول بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب

وان تاكد بالقصد الكامل وله ان يقول المعتبر المماثلة في المقصود وهو تحصل من الفاعلين على السواء بانحلال الوجود [illegible]

فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان اضيف اى ان لم يضف العلة اليه فهو السبب الحقيقي كالدلالة على مال الغير لسارق فيسرقه

بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس بفاعل المختار فاذا الدلالة لا يستلزم السرقة [illegible] اختيار السارق

واختياره ليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل [illegible] الدليل ليس كالفاعل [illegible]

الا الشركة في الغنيمة من دل العسكر المسلمين على حصن [illegible] فليس للدال

حق فيها لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد [illegible] للوديعة والصيد

فسرق السارق الوديعة وقتل المحرم الصيد حيث يضمنان [illegible] الوديعة المسروقة والمحرم [illegible]

الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة وازالة [illegible] والمحرم

فبالاحرام لكل مباشر للجناية المودية الى التلف فيجب [illegible] والدال على الصيد

المحرم لان استكان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان [illegible] فينبغي ان لا يضمن المحرم

الدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لانه جناية على صيد الحرم وجناية المحرم على صيد

مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه اليه [illegible] والاجنبي الدال للسارق

الملتزم بعقد الاسلام ان لا يدل سارقا كما الملتزم المودع بالحفظ [illegible] المحرم بالاحرام [illegible] وقضى [illegible]

اتلاف مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال ہہنا كجريان سبيل المحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقية ما جاء
به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على ہذا المال فهناك لزوم للحفظ بالاسلام
لا التزام والموجب ہو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والا لم يودعه وكذا المحرم ولو سلم
انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب
للعبد شيء فتلزم الاثم لا الضمان فانقلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق
مع انهم افتوا انه يضمن قال وفتوى المتاخرين بتضمين السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضاه
ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان يأخذ من الآخذ لنوى المال وتضرر
المسلمون تضررا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان
التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس ہو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا
فاذا تحقق الشرط صار علة حقيقية موثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميزا من ہذا
الوجه ثم ہذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وہو العقد للبرہان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا اصلح لان يترتب
عليه الجزاء ظاہرا كما ہو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت لفوات المحل خلافا لزفر الامام فعنده ليس له
شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر بقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمرة ہذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي
للتعليق عندہم لفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما ہو الحق فارجع ہناك واما الشرط الحقيقي عقلي كالحيوة للعلم
وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من
اسلم في دار الحرب بعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان لسقوط الوجوب عنه للجهل دفعا
للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من
التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعلي للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت
امرأة او ہذه فهي طالق او معنى بان لا يكون ہناك ما ہو مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي كالمرأة التي اتزوجها
او كل امرأة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بجملة او النكرة الموصوفة بجملة يفيد ان عرفا ولغة المعنى التعليقي
الذي يفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف ہذه او زينب اتزوجها لان التعيين
عند الاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى ہذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلة
اي لذات العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة
او سبب صالحين للاضافة فترتب عليه ما يترتب على العلة وسموه شرطا فيه معنى العلية ووجه التسمية ظاہر كشق الزق فسال
منه ما كان فيه وحفر البير في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان
وسيل الثقيل الذين ہما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعا وبالشق زال المانع طبعي لا يصلح لاضافة التلف
بما ہو جناية اليه وكذا المشي الذي ہو علة السقوط الذي ہو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

الا اذا افسد المرور هناك فانه حرام يصلح لاضافة الجناية اليه فلا التعدي ههنا الا في ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان
اليه فيضمن الشاق والحافر ما تلف بهما وفي شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد شاهدان على خالفه بالعتاق مثلا عند دخول الدار وآخران شهد بدخوله الدار
الذي هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد الحكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء
بالعتق لا ينتقض لانه كان بظاهر حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود لانهم
متلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم يضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هي اليمين فالاتلاف
من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفسرة وضعه اختلفوا
وطائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انهم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى
لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى لنا انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدي
واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي عند ظهور الحجة عنده
فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس آلة تعدى فلا التعدي الا من شهود الشرط لانهم شهدوا وشهادة باطلة
وارتكبوا الكبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص اذا رجعوا لانهم متعدون بسبب التلف اليهم ولا يلزم علينا
على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع
شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد ويقطع الاضافة
عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذهب عليك ان الزنا ليس سببا صالحا للايجاب
الرجم الا حال الاحصان فتعدى منهم فانهم منكرون بضمان قالوا العلية ههنا وانما هي صالحة للايجاب بالزنا صالحة لقطعه عن الشرط
اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود والقول في الجواب ما ذا ارادوا بالعلة
ان اريد القضاء فحاصله فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما في التحرير والتوضيح فبعد انه علة الحكم بالوجود اي وجود
الشرط لا علة للهلاك فيه ان المجبور شرعا كالمجبور طبعا فهو بمنزلة المكره قصدا كالواقع في البير وهو كما ترى فالاولى انه موجود
لما وجب واداء الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكروا لزم انتفاء الزمان مطلقا على الشهود
اذا رجعوا لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد
به اليمين فجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشروع لا يصلح
متلفا بالتعدي اصلا وايضا منقوض له بقوله ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهد والعشرة
اي بانه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية اي فاذا هي ثمانية ارطال ضمنوا عنده رضي الله عنه لان القضاء نفذ على
موجب شرعي لقيام الحجة ظاهرا بلا تقصير منه في تعريف الحق لانه اي تعريف الحق انما هو بعد الحل والحال انه عتق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء
في العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول الذي هو
غيره وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تعديا والضمان لا يكون الا بتعدي فتعين الشرط اي الشهادة
لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود فيجب ان يقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما
باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وكالطهارة للصلوة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا
فسموا اولهما شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام
فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يؤخذ في مفهوم الوجود عند الوجود اللهم الا ان يجدد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر
وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب
شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى
يسده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب لسيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القفص والاصطبل
فطار الطير او فر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطيران والفرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعهما
الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسيلان المائع بالشق فيضمن الفاتح ولان فعلهما هدر شرعا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخلا البتة في الطيران والفرار
وهواي الفرار والخان طبيعيا لها للتوحش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل اذ لم يكن طبعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه هدرا
شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط لمن ارسل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة
الارسال الى المرسل ولمن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان هدرا مما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او ند الدابة لم يضمن
وفيه ما فيه اذ مداخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس هو اشد الطبيعي ادون من اجبار القاضي في الحكم
بالقصاص بشاهد الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذهاب من جهة المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد ومسئلة ارسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكنا
فالقصور من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس وما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فقد الحق العادة والحالة عن اختياره بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس واهدر اختيار
ما لا عقل له لاجبار انتهى واما العلامة فتثلث بالاحصان وهو علامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واما
اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم من سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لنا التوقف بلا تاثير ولا افضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحصان لا يثبت الا بالاحصان مع ترافيه ومفضيا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
لو تم فانما دل على ان الاليق بمذهبنا كونه امارة لانه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء لا يكون مؤثرا في الحد والاحصان ليس كذلك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح والعقل
ليست تلك الخصال مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير هذه الحالة ومن ههنا
اي من اجل ان شهادة الاحصان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا الا انهم ما كانوا اتوا الا بالثناء والذي يتيده مما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الشاهد اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير متعد
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط ما يمنع
ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بعد وجودها صورة فهذا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلت ذلك
الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلق عليها الا الشرط مطلقا كالنية للصلوة فانه قد يتقدم الوضوء ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليقي ايضا ويتاخر ظهوره كالتعليق بكون قيده عشرة ارطال فانه متقدم موجود من حين قيده ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير
ان التعليق في شكله يكون على الظهور اي ظهور كون قيده عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على خطر والمشرط لا بد ان يكون
على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعتق الا من حين العلم بالقيد فالاوجه ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان
التعليق على المعلوم تدبر فصل التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من فرض وقوعه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد انكاره
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو لابطال قول الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة
ابي الحسين الموجب قالوا لولا التعبد بالقياس واجبا لخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا خلو
والقليل لم يوجد العمومات ثم اكد قلت لم يبق الوجوب العقلي اقول ان قيل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلا يعم الاحكام كل واقعة والا لم يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظاهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في
فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأي والا خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد له تخريج وافية الى هذه الغاية فما ظنك بمن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل
المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مأمون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مأمون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان الظن الاكثرية الشائعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كيف وترك راجح الصواب واكثر تصرفات العقلاء لفوائد
غير متيقنة بالاستقراء ثم لو سلم منقوض بشهادة الشهود فانه غير طريق مأمون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو للنظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار

الاحكام كذلك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق
القليل دون غاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية
بين القتل عمدا وخطاء في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني
اكبر جناية من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات
فيه فيجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفته ايانا
معنا في الاسلام فيقف الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون بعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد
احكام المختلفات فافهم وقالوا ثانيا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
وكل ما هو كذلك فهو مردود اجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لولا انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني
وينعكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
الى مقدمة الاولى ايضا وقرره التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برايه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة ويتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
عند غير الله ففيه اختلاف بصريحها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند الله
وان استلزم بنظر دقيق حتى يضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شيء من شيئين جوازا عقليا وان لم يكن
وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها كما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين
الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كاشف عما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم مسئلة
ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداود الظاهري والقاساني والنهرواني فانهم وان جوزوه
التعبدية عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني
انه واقع اذا كان العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون
بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا
لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وههنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد
لا ينافي وجوب التعبد به عقلا اذ الشيء يجب ولا ثم يقع فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول يعني وجوب التعبد عنده انه
يجب على الشارع او منه نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع وظنية اللازم
مناف للملزوم فلزم التنافي فالاوجه في الجواب ان القطع بالوقوع عنده بالعقل واما السمع الدال عليه فظني يعني انه لم ينقل قطعية ادلته

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي لنا اولا كما اقول القياس حجة لحكم شرعي ومنتج اياه وكلما هو كذلك فتعبد به واقع لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب تحصيل العلم ايضا فرض اما الحجية فلافادة التصديق بالحكم الشرعي ولذلك اي الاجل انه مفيد للتصديق اثبته الحكماء لاثبات بعض مطالبهم بيد انه اركان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي والاركان شرعيا فشرعي اي فالفرع شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان قيل المراد ههنا الاتعاظ لا القياس والاركان لمعنى ان الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى ايضا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال رح و الى الشيء الى نظيره في مناطه في المثلاث وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى انا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الابصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة كما في التوضيح وذكر لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا يدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود السبب فيجب في كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول فاورد بالتلويح ان هذا انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي علة التامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب اقول في الجواب لو صح هذا اي عدم ايجاب التفريع افادة تمامية المتفرع عليه المداخلة في الجملة لصح ثم كالفاء في الجزاء لان المداخل في الجملة لا ينافي التراخي فان المعلول تتخلف عن العلة الناقصة كثيرا ويمكن ان يقال ليس له ولية فوق الجدال ان يقول هذا قياس في اللغة فان الحروف والاركان معانيها استقرائية الا انهم وضعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد وما الحجي لنفي الجنس لم لا يدخل الا على المضارع وهكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك فالفاء والاركان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الآخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان لهذا التوهم ارودف المصنف بالتتابع الايراد عن صلة وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني لكن كما في شرح الرضي للكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد وهو يتحقق في ضمن الاتفاق الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للحاضرين فقط فلا يجب التعبد علينا اجاب بقوله فالامر للندب او للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليها اما الاول لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات واما الثاني فيابي عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي لا يقع احتمالا ناشئا عن دليل وبعيد في العرف كلا احتمال فلا ينافي وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة لو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيدا بعيد عرفا كلا احتمال وينسب العرف لمبدأ الى ما ذكره فافهم ولنا ثالثا ... دل على الاجتهاد بالرأي واورد عليه ان الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس

بل يجوز ان يكون نحواً آخر كالاجتهاد في تاويل الظاهر او الخفي او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب والسنة وح لا اجتهاد الا بالقياس وعلى التنزل فهو فرد له وداخل فيه فالاجتهاد بعمومه متناول اياه ولما كان لقائل ان يقول انه خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طمانينة وهو اي الاطمينان فوق ظن الاجتهاد ولا تعيين بالمعنى الاعم المذكور ومسلم يصح اثبات الاصل به فافهم وهذا ايضاً يرشدك الى ما قلنا ولنا رابعاً تواتر عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم المجتهدين العادلين العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل اي تفاصيل اعمالهم آحاداً فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجيته والعلم وهذا استدلال بالحقيقة بالقاطع الذي كان عندهم وعلمهم شائعاً ذائعاً دليل عليه وايضاً شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة فيه والترجيح فيه عند المعارضة من غير نكير من احد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاق وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا من غير نكير واشار الى دفع ما يورد ان الاجماع ان كان سكوتياً فلا يفيد الا الظن وهو لا يغني من الحق في الاصول شيئاً بانه علم ضروري بان الكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة رواه الشيخان فرجعوا اليه وسلموا قياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس وورث ذلك الصديق ام الام دون ام الاب فقيل في التيسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التي لو كانت هي الميتة وورث هو الكل فشركهما في السدس على السواء فاخذ بقول هذا القائل وفي شرح السراجي القائل ام الاب وهذا لا ينافي ثبوت الحديث وسماعه رضي الله عنه من محمد بن مسلمة كما لا يخفى وورث امير المؤمنين عمر المبتوتة المطلقة في مرض الزوج الفار بالرأي ورجع ذلك الامير في قتل الجماعة بالواحد الى رأي امير المؤمنين علي حين قال ارأيت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي فقد جوز العمل بالرأي وقاس امير المؤمنين علي الشارب على القاذف في الحد واجمعوا عليه كما تقدم وهو كرم الله وجهه اجمع رأيي ورأي امير المؤمنين عمر في ام الولد وقد تقدم وقاس ابن مسعود الذي امر الصحابة بالتمسك بعهده موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها كما تقدم قصته واختلفوا في توريث الجد مع الاخوة بالرأي روى الامام ابو حنيفة في سنده عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه قال لامير المؤمنين عمر حين شاوره في الجد مع الاخوة انه قال ارأيت يا امير المؤمنين لو ان شجرة انشعب من الغصن غصنان ايهما اقرب من احد الغصنين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو ان جدولاً انبعث منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايهما اقرب احد الساقيتين الى صاحبها ام الجدول ومقصودهما توريث الاخ مع الجد قياساً على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب في القرابة والشجر والجدول تمثيل القرب بالقرابة لا انه القياس حتى يرد عليه انه ليس من القياس المتنازع فيه وصح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل اب الاب اباً فانظر تشديده حين مخالفته هذا القياس فافهم وذلك اي الاحتجاج بالقياس اكثر مما روي في المطولات من كتب السير علم انه كان في هذا الدليل شبه للعولى التلبيس قد اشير الى اندفاع بعضها ونحن نذكرها مع حلها فمنها لا نسلم ان احداً من الصحابة قاس وما نقلتم اخبار آحاد لا يفيد القطع فيجوز عدم الصحة ومنها ان ما نقلتم عنهم لا يدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص جلية او خفية

لم يذكروه وما قلنا انه سلمنا ان فتواهم بالقياس لكن لاقيسة جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بجميع الاقيسة والجواب عنها
ان المنقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبارا احادا الا ان القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس وكون عادتهم ذلك متواتر
يحدث العلم بكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا بتكرر عملهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة
للناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا الضرورة العادية قاضية بانه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لاظهروا وانكار هذا
مكابرة وما نقلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس والى هذا كله اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر
فساد ما في المحصول من الغاية ان المنقول عشرة او عشرين لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
ظنية علمية يكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عدد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان وامير المؤمنين علي
وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بمعاداة من اتخذ قولا ما لمن خالفه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر
السكوت في وقائع كثيرة لا يحصى لا يكون عادة الا عن رضى لا سيما فيما هو اصل الدين فهذا السكوت سرا وعلانية من كل احد في كل واقعة والتزام
احكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الاقيسة يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهتان فان من اخلاقهم
الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخالفون في امر ديني من احد لا سيما انه طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المعادات الى الخلفاء الراشدين
بمخالفة ما تخذوه مذهبا حماقة عظيمة فانهم كانوا مائلين للحق ومن تتبع التواريخ والسير علم علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا واذا
لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجعوا مدة عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا
معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل والتكلم معا ففيه ان المقصد انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لانه لا يتفق
اجتماع المجتمعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا معا ان ههنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس بغتة حين خرجوا الله
فتامل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علمنا على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون اذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم منورة بنور الهي فاصابة الحق بآرائهم اكثر واقوى من
اصابتنا فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن وهم رضوان الله عليهم سيان
في اتباع الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت وعورض بان اهل
الصحابة ذموه والمذموم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يجر نقضا ايضا على الاستدلال بالاجماع فمن افضل البشر بعد الانبياء بالتحقيق
بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برايي وهذا ليس
من الباب في شيء فانه انما نفى القول بالراي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الراي والقياس مطلقا او من امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن وانت لا يذهب عليك ان لا ذم فيه لاصحاب الراي والمتبادر منه من هو ملازم للراي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب المنار وهذا لا يخفى قياس صاحب السنن وعن امير المؤمنين علي وعثمان لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشئا عن الراي وهو كذلك لان وضع حكم شرعي ابتداء لا يصح بالراي اصلا ولا يلزم منه استعمال الراي في مماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو خفي بعد بل لعله لقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد في القياس عن ابن عمر السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين هذا لو تم فانما يدل على ان الراي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المعقول محمول على صحيحه فيما لا يصح كالمعنى الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على ما يقدح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالراي واستدل بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العلل للاحكام مثل ارايت لو كان على ابيك دين في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه او اينقص الرطب اذا جف حين الجواب عن من سئل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل انها من الطوافين في تعليل طهارة سور الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل اذا وقع في الماء وقيل في الاعتراض عليه ان تم هذا الدليل ففي المنصوص العلة فلا يتم في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا لجواز ذكر العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتامل فيه فان فيه تاملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه من علم عادة التعليل لعلل معقولة علم التصحيح للمسكوت ايضا وهذا المسلك فانه يجد من نفسه علما ضروريا بالتجربة والتكرار ان الاحكام منوطة بالمصالح كالتجربيات فتامل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لا انعدام تفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بمثله فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين ثم اقول المحمل انهم ان الاصح عن المسوية بين الثلثة والتمييز في العمل اصلا قطعا عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان لواحد وفي زمان آخر لاخر وفي زمان اخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الجميع في زمان واحد فافهم وتامل مسئلة النص على العلة يكفي في ايجاب تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعند ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط فلا فالجمهور من اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب لا تاكله لبرودته يفهم منه كل احد نهيه عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن بلى القياس فانه اذا تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعا فافهم ولنا انها حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقا ففي غاية الا

لان الكلام في العلة المتعدية ينبغي ان الكلام فيما لا يدل القرينة على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية

كقول الطبيب فاذا فرق الاختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا اولا لو ثبت ايجاب التعدية فعن دليل لا دليل على الوجوب هو الامر والاخبار ولم يوجد شيئا منهما قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وههنا قد ثبت بالتعليل و لا نسلم ان الدليل منحصر في صيغة الامر او الاخبار به وقالوا ثانيا لو صح وجوب التعدية من دون توقف على شرح القياس لزم عتق كل اسود عند قوله اعتقت فانما لسواده لعموم العلة قلنا لا يلزم من حجية ايجاب الشارع على غيره من العبيد حجية ايجاب احد على نفسه يعني سلمنا ان نفاذه عتق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف حكم الله تعالى فانه والي جبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون العموم بالصيغة بان يكون الصيغة دالة عليه حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطانا ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بتلفظ الصيغة الدالة عليه وهو ممنوع فلا يلزم العتق في غير غانم من السود ان لعدم موجبه وهو اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة او مجازا على ان للنظام ان يفرق بالمنطوق والمحذوف فيقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف وههنا اللفظ وان عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تامل قال البصري العلة في التحريم يدل على ان الضرر منها فانما وجدت وجد الضرر فوقع كل ضرر واجب فيعم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس ح ايجابا والعلة للقارنة للامر انما يوجب الحرمة فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شئ حرمة ضده اي موجبه فتركه اي ترك الواجب كالنهي يكون مشتملا على ضرر يجب دفعه فوجب العموم تدبر فانه دقيق الا ان يفرق بما بالذات وما بالعرض فالاولى ان يقرر منعا وبان لا نسلم ان كل فعل فيه ضرر واجب بل الامر كالنهي في دفع الضرر وطلب الخير فافهم مسئلة الحنفية قالوا لا يجري القياس في الحدود خلافا لمن عداهم لاشتماله اي الحد على تقديرات لا تعقل بالرأي كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل والخصم لا يقنع عليه بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا نضر واما اذا عرف علته فمعقولية التقادير ايا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة ثم اشار الى دليل آخر لهم بقوله ولو عقل التقدير ... في ... الشبهة الثابتة في القياس ... فلا يثبت بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات رواه في بعض المسانيد هذا ايضا غير واف فان الشبهة الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب والحديث محمول عليه ... الحد كما يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب الشهود عليه ونحو ذلك لا لاسقاط ما هو ثابت ... الدليل غير مانعة عن وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعا ... لما وجب الحد ... اخبار الآحاد فما قال المصران اخبار الآحاد مثل القياس في عدم الاثبات فلا ينتقض بها غير واقع مع انه قد تقدم الرواية عن ... ثبوت الحد ... بخبر الواحد وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس في دلالته واثباته ضعف وانما الضعف ... القياس فان الضعف في اصل دلالته لانه لا يعم جميع صور النقض ولان على الفرق بين الضعفين تحكم فان كليهما يوجبان ... الشبهة اذ انهم المثبتون قالوا اولا الادلة الحجية اي حجية القياس عامة لجميع الاقيسة في حدود كان او غيرها ... قلنا لا نسلم انها عامة بل مخصصة بعدم المانع فانه تخصيص عقلي كيف وقد مر الشروط في حجية القياس الغير المشتمل ... والقياس في الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا ثانيا حد في الخمر من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المومنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مر قلنا لم يحد في الخمر بالقياس بل بالاجماع المزيل لشبهة القياس ولا يلزم منه اي من الجواز بالقياس المزال شبهة الجواز بالقياس مطلقا ولا يذهب عليك

ما فيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه هذا الجواب فانه قد عقل بالرأي التقدير وثانيا ان الاجماع
انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن فزال الشبهة اصلا وانما زالت شبهته بعد تقرر الاجماع فعلم
بعد الاجماع ان الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود وعلى انه كان الحد عليه باجتماع ادلة سمعية عليه عندنا
ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المؤمنين علي بحضرة امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد
ان التعبد به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما يثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدي والنعال والعصي حتى توفي وكان
ابو بكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وعلى المفتري ثمانون فاذن علم ان تحديد ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان اخذا باشارات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا ازدادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعا
للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين كل عدد بحسب الزمان
ويؤيده ما روى البخاري عن السائب بن يزيد قال كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر
من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان آخر امرة عمر فجلد اربعين حتى اذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين هكذا قالوا ثم الكفارات
كالحدود في الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لا يجري القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولا يهتدي اليه العقل لانها مندرئة
بالشبهات في القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجري فيها لعموم ادلة مسئلة لا يجري القياس في العلل والشروط والاطلاق فانه لا يثبت السببية ادرجها فيها العلية الحكمية
في ربا النساء وصفة السوم في نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها
كجواز التيمم ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل انما القياس تعدية
حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية في العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم او شرط لعليتها
لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية
نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اظن والذي يدل على
ان هذا الحبر الهمام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد انا نقول ان هذه الامور لا تثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة ان كان منضبطا والا فمظنته
وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
الحكم وان كان منضبطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في الفرع الا كونه علة او شرطا
لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
والندب وغيرها فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والادلة ما بالاعتبار وكذا عمل الصحابة فغير ملفقة
بصورة دون صورة انا نذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انه حرام

على انت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شيء لحكم
على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التمحل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال المصنف الحق
انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التأثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التأثير في التعليل للاحكام
شرط ههنا ايضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسالك مسالك على كل تقدير الا انه لا الحاق على
الآخرين لاستقلال المسلك فانه لا بد في القياس من مناسبة يكون لها جامع من غير حاجة الى امر آخر كالتأثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المؤمنين على السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس الرد
على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه هتك الدين والثاني فيه هتك المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه
على المحدد للقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك هتكه فليس منه
لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لنظيره فلا بد ههنا من وصفين احدهما
اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققهما في القتل
بالمثقل والاكل عند امام الائمة لما ورد به النص بتحقيق المناط فتامل تقسيمات للقياس اما عند الشافعية فباعتبار القوة بتقسيم الى قياس
جلي وهو ما علم فيه الغاء الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق رواه
البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم للتنقيص بلحوق خروج العبد من ان يتصرف فيه سيده بعضه ان يبيع والامة فيه
مساوية للعبد فيعدى الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدها من القياس يكون هذا قياسا والا فلا والى قياس
خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه الغاء الفارق وانما قصاراه الامر الظن ولذا اختلف فيه فنفي التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
الانام وقيل القياس الجلي قياس الاولى بالحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراق مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي
الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها
كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد كقياسه
على قتلهم به اي بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطأين وهو دليل القصاص
فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان متلازمان فيما بينهما للجناية العلة
لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وعدمها وجودها وجب القصاص فالمذكور لازم لعلة لا العلة نفسها والى
قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى امر آخر كالغاء كون
المفطر جماعا في ايجاب الكفارة فانها تستدعي الجناية والذنب الا انها كاسمها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية
والذنب وانما هي افطار الصوم عمدا فيجب الكفارة بعمد الاكل ايضا واما الحنفية فباعتبار القوة والضعف الى قياس جلي وهو ما تبادر

اليه الذهن في اول الامر والى قياس خفي سنده وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التأمل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا
ما يراد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالسلم اي كنصه وهو الآية والحديث
اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازي الشافعي
ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لي
خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا لا عدة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على
جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها والقياس تقتضي ان
لا يطهر ابدا لبقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه نجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم
ثم هذه الضرورة الراجعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفي فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعي
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به رضي الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسن
والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بها ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد ما ذكرنا فهو حجة عند الكل
فليس هو امرا يصلح للنزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس ووجه معارضته وهو اي الاستحسان ان كان
قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت
لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل
قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن
المدعاة من البائع فكل مدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لعدمه فهو اليمين عليه من قضية القياس فيتعدى الى الاجارة
اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي التسليم بما نقد من الاجرة وينكره المؤاجر وهو يدعي زيادة الاجرة وينكره مستاجر
فوجب التحالف والى الوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض فيتحالفان فافهم وايجاب يمين البائع في ضمن
ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذي مر فهذا ليس بقياس لان المشتري لا يدعي شيئا وانما كان قوليه في
صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا ما عدا القياس ان لا يحلف لكونه ... التحالف فلا يتعدى
اليهما اي الى الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين وانما ... المشتري ... الدعوى فيكون
المشتري ايضا مدعيا فتامل وجوابه ان بينة المدعى عليه ايضا قد تقبل اذا كان ... السيد ... مقبولة
مقدمة على بينة المدعي هذا غاية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلام ... ان البائع بعد القبض ... زيادة الثمن ومدعى عليه
من جهة المشتري المدعي التسليم ولذا المشتري فيجب عليهما ... اوانه ... ان النص هو قوله عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر الا بالقياس ... الف ...
وانما يخلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضا ... ولكن ... خبر واحد ...
صحته ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري ... فليس ... الاستحسان الى ...
لكن لم يكن فيه فساد خفي والى ما ظهر صحته في بادي الرأي واستتر ... المقابل ...

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بان يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده في بادي الرأي وخفي صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذي قوي اثره مقدم على اول الثاني وهو القياس الضعيف الاثر وثاني الثاني وهو القياس الخفي الصحة مقدم على ثاني الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمي فالقياس عليه جيد من القياس الاول وان كان هو اظهر وذلك لضعف علة القياس وهو اي علة القياس في التذكير باعتبار تاويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة في السور ولا يوجد هذه العلة في سباع الطيور اذ يشرب بمنقارها فيخالط في الماء دون اللعاب وهو عظم طاهر فما لاقى الا الطاهر وملاقات الطاهر لا توجب النجاسة فكان كسور الادمي وهذا اقوى لان تاثير ملاقات الطاهر في ابقائه طاهرا اشد واقوى قيل ما يقع منها اي من سباع الطيور على الجيف سوره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيصير نجسا بالمخالطة بهذه النجاسة واجيب بان عادتها دلك المنقار بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فلهذا الشبهة ووقوع اثر اللعاب فيه ايضا حكم بكراهته عند وجود الماء الآخر فتامل والثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يؤدي بالركوع في الصلوة لظهور ان المقصود من ايجاب هذه السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين ولذا صح التداخل فيها اذا قرأت آية واحدة مرارا في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم تادي المامور به بغيره فان الركوع ليس بمامور والاستحسان ان لا يجوز وهو قول الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا هذا بجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة اطلب تحصيله فيها ان كل مطلوب بالذات قال الله تعالى واركعوا واسجدوا وانما يمتنع تادي احدهما في ضمن الآخر والآفات مقصود الآمر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما لزم عند قراءة هذه الآيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتاد بالركوع خارج الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم يتاد بالركوع من ركعة السجدة آية قرأت في الاولى لانه لما لم يؤد في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصارت كالصلوتية فلا يتادى الا بالسجود الصحيح منها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم واقرأ باسم ربك في صلوة وبلغ آخر السورة ركع وان قرأها في غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة يكون في آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط بالاستحسان بل تخصيص القوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا انما اراد انه ليس مقصوده التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء اي ليسميل ما قدمه وانما ذكر نوعا منهما وانما ذكرهما اشارة الى ما في كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا ناخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي القوي والقياس الجلي الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه انه ان كان القياس قويا فلا معنى للعدول عنه الى الاستحسان الذي ليس بحجة مشتركة وان كان ضعيفا فلا معنى لتسميته بالقياس الذي هو حجة مشتركة للاستحسان بل هو واجب الترك ويحتمل ان يكون المراد انه يرجح على القياس فقط لا يشارك فيه غيره ولا مشاحة فيه فهو اما باعتبار القوة القياس والاستحسان اي القياس قوي والاستحسان ضعيف او بالعكس اي

الاستحسان قوي والقياس ضعيف ولاريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح واما ترجيح القياس في الاولين اي اذا كانا قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لادخل للتبادر في الرجحان اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه بالتقوية بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاعتبار الآخر غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن فصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر والباطن اذ لاشائبة للحجية فيه وقيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا اولم يكن والقويين منهما لاستلزام التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم

الترجيحات القياسية

لما ذكر معارضة القياس والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على مظنونها الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ماثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وفيها اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ماثبت عليته بالاجماع على ماثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيها اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في العلة التي لعينها تاثير في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تاثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيها لعينه تاثير في جنس الحكم لان الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي كما لعينه في الجنس ولجنسه في العين تاثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تاثير في جنس الحكم والقريب من البعيد اي لما لجنسه القريب تاثير اولى مما لجنسه البعيد تاثير والمركب من بسيط اي مافيه تاثير مركب من [illegible] والاربعة مقدم على مافيه تاثير واحد بسيطا والاكثر تركيبا تاثيره من الاقل تاثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان فيه تاثير العين في العين جزءا اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزءا وقد تقدم ثم المظنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر ينضبط بالمظنات دون الحكم والظن يتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تاثير الا لها فانضباطها وح فهي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي لانه ثبت حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم على غيره لتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية رحمهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وهو الاظهر اذ المعتبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية رجحوا الاخالة على الدوران ورجحوا السبر عليهما بما فيه من التعرض لنفي المعارض وهما لا يتاتى من الحنفية لانكارهم الثلثة الا ما يرجع من السبر الى النص وقيل الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة نعم مافيه لانه وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت الانعكاس في السبر ايضا للحصر وابطال ماوراء الباقي بل الجزئية فقط كما هو ثم في المصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية متقدمة على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لاهمية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل يتقدم هذه الاربعة على الدين لانها
اي هذه الاربعة حق الآدمي والدين حق الله تعالى وحق الآدمي مقدم ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا قتل شخص
ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام لقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني ويترك
الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا
فان القاتل هدم بنيان الرب واتى ما نهى الله تعالى لكن الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا مبينا فالتسليم
الى الولي جمع بين الحقين فالدفع لهذا لا لان الحق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المتنازع
عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اي احد القياسين المتعارضين بترجيح اصله على الآخر فله اي فلذلك
الترجيح للقياس بالعرض وللنص بالذات وقد تقدم وجوهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية للمستبصر واصل الباب اي الاصل في باب
الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية
تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر اذ بها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا
على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنية عنه وقياسنا اقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم اقوى من
الرق في اثر الحل تشريفا له على العبد ومن ثمه اي من اجل ان الحرية موثرة في اتساع الحل يباح للحر اربع من النساء وللعبد
ثنتان فالتضييق في ذلك اي الحر والتوسيع في هذا اي العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قيل في التلويح ان
هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه يفوته حيث منع من الشريف
من تزويج الخسيس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي السند شيء فان جوازه ليس من باب التوسيع فمدفوع بان
لا خسيسة كالكفر وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز
الكتابية الا ... واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر اذ الرق
من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع الامة مع طول الحرة لزم ارقاق مائه على العبد ونكاح الصغيرة وللعجوز والعقيم
جائز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز تدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة والنكاح
عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس معه له والذي جعله الامام الشافعي قوله بالغير هم كما مر ومنها اي مما فيه قوة الاثر
قياس مسح الراس كالخف في انهما مسحين فلا تثليث اقوى من قياسه اي الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فتثليث
كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه ظهر تاثير الركنية في التكميل لكن على هذا فسد القياس
والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكره وقال ولو سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد سن بالاستيعاب ومنها اي
من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اي كثرت اعتبار الشارع للوصف فيه اي في الحكم فله قوة يفيد غلبة الظن كالمسح انه
موثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فلم يشرع فيها التكرر فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث وللتكرار في التنقية موثر واما الركنية فا
في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن
ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس
ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فاتحد
الدلائل فافهم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان التفسير قد بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي
قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غير وعليه
الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الاصول فقط
ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن فرط المناسبة
بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة فتحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اي من الترجيح الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الراس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره
بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس ضعيف الوجوه
للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر
فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كلما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا
والا لزم الترجيح بكثرة الادلة فلم يتفاوت بتفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر
الثلثان ما يستحقان فيه حتى يكون اثلاثا بل يستحقان على المناصفة خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم
والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط
بل المرافق في العرف انما يقال لما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
علة لجزء المعلول نصب الشرع بالرأي فهو باطل بل اي قدر من الجوار فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها
علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يقدم
ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح

بكثرة العلل كما لو قيل الاخ كالابوين في المحرمية فله بهما شبه واحد ومثل ابن العم في حل الحليلة اي حليلته له وحل اخذ الزكوة منه ووضعها
له والقصاص اذا قتل احد الاخوين الآخر فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وهذا فاسد فان هذه الاشباه
علل بحكم فلا ترجيح لها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقتضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة التعدية
كالطعم في باب الربوا يعم القليل في التفاح دون الكيل ولا اثر له اي لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير وبزيادة التعدية
لا يثبت القوة ومنها البساطة اي بساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كالطعم اي ترجيحه على الكيل والجنس في باب الربوا مع
ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها اصلا كذا في البديع

فصل في آداب المناظرة

وهي المخاصمة لاظهار الصواب احترز به عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها يعجز عن اظهار الصواب
اعلم ان المستدل اذا ادعى مدعاه بدليل فان خفي على الخصم مفهوم كلامه لاجمال او غرابة فيما استعمل استفسره وعلى المستدل بيان مراده
عند الاستفسار والا بقي مجهولا فلا يمكن المناظرة ويكون بيانه بالنقل من لغة او اهل عرف او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال لفظ
في قاعدة الاستعمال حقيقة كان او مجازا والحق ما قال المصنف فان المقصود بعد البيان غير متوقف عليه ويكفي للمقصود وفاقا فاذا اتضح مراده فان كان
جميع مقدماته مسلما ولا خلل فيها يوجب التسليم لا اجمالا الزم انقطاع البحث وظهور الصواب وان لا يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة بل
بعضها مختلة فان كان الخلل في البعض بعينه ... فمنع تلك المقدمة مجردا او مع سنده او تقريرها مع السند ويطالب بالدليل عليه فيجاب باثبات المقدمة
الممنوعة او كان الخلل فيها اجمالا من غير تعيين مقدمة اصلا ... الخلل ... بتخلف الحكم عنه في صورة فيكون الدليل ح اعم من المدعى
او لزوم محال آخر فينقض ... دعوى فساد الدليل ... فلا بد من اقامة دليل ... الدليل المستدل وحاكم بمنافي حكمه
... بمعارضة ... [illegible] ... مقدمة من الدليل
... فالكلام فيه كالكلام ... المحصل ... منحصر في الطرفين واما
الترجيح ان النقض ... الى المنع مع السند فلا ... الاسولة الواردة على القياس ... النوع الاول بمنع التمكن عن القياس
لعدم كون محل صالحا ... وتسمى فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص او اجماع الذين يمنعان على التعليل وادرجه في ...
... بعض الكتب الاصولية في فساد الوضع وجعله احد نوعيه وحاصله مخالفته لما هو مقدم شرعا وجوابه الطعن في السند
... بالاحاد ... الدالة على المنافي لحكم القياس او بانه مؤول او مخصص بدليل او ترجيحه بسبيل اي بسبيل الترجيح بحيث
يتقدم على الخبر او بالمعارضة بمثله فبالمعارضة تساقطا ويبقى القياس معمولا ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارض
لانه يتعسر ايجاده فيسد باب المعارضة الا ان المعترض ان يرجح غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا
كالاحاد مع المشهور فان مراعاة هذا ... واعلم ان الصحابة ... تعارض النصوص مطلقا الى القياس
وان كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا ترجيح بكثرة الادلة فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد يعارض
الاثنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان لا معارضة بين النص والقياس والا كان الاخذ بالقياس تحكما فلو قال المستدل عارض
نصك قياسي لم يجز والسر فيه ان الضعيف ... ان يحمل في مقابلة القوي لكن ... المساوي عند التعارض كالعدم
مع الاسلام فانه مرجح وهذا ظاهر وعلى ان الدليل بالذات هو النص والقياس مرجح اياه وهذا ناظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل ...

مرجح القوي وهذا غير سديد فان كل دليل [illegible] بنفسه حجة لا يرجح غيره بل الحق ان الدليل اثبات القياس والخبران المتعارضان [illegible] قطعا
وقد مر ما يكفي للمسترشد وعلم ايضا ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة النص سالما عن المعارض كيف وبالمعارض يسقط هذا وهو فلم يبق
مخالف حتى يفسد اعتباره تدبر مثاله ما يورد من قبل الشافعي الامام على حجة [illegible] التسمية عامدا او الذابح مسلم ذبح التارك للتسمية
وقع من اهله وهو من له ملة في محله وهو المذبوح الحلال فيحل به المذبوح كالناسي في تركها فيحل ذبيحته فيقال هذا القياس فاسد الاعتبار
لقوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية فيجاب من قبلهم بانه مأول بذبح الوثني لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المؤمن يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم قال العيني في شرح الهداية المحفوظ سمى او لم يسم ما لم يكن متعمدا او على هذا الاصح حجة على ما [illegible] فلو قال المعترض معارضة
خبر الواحد لعام الكتاب فلا يصلح هذا الخبر معارضا ايضا [illegible] المستدل [illegible] تم دليله [illegible] بان قياسي ارجح من قياسك
لانه قياس على الناسي المخصص للنص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا والقياس على المخصص متقدم على العام المخصص اياه قطعا
ثم ان يقول خطاب للناسي لان الفهم شرط فلا مخصص فالقياس انما [illegible] غير مخصص للعام بل العام قطعي كما كان ثم
فساد الاعتبار قالوا فان ابدا المعترض الفرق بين العامد والناسي [illegible] العامد [illegible] ترك المامور به مع العلم بخلاف الناسي فانه [illegible]
فهذا القياس ليس له ذلك لما انه انتقال من بحث الى آخر ومساعدة في [illegible] انما لا يسمع اقول يجوز ان يكون الفرق سند المنع
الارجحية لانها موقوفة على الاجماع على العلة المذكورة مطلقا وهو ممنوع بل العلة هو مع عدم التقصير فاذا لم يكن القياس [illegible] مساويا [illegible]
ان [illegible] لكن بتقرير مناقضة تقريرك وقيل ثم انه انتقال ممنوع لانه [illegible] اعتراض [illegible] على المقصود وهو ارجحية القياس فان [illegible]
نقضه [illegible] في المناظرة في الارجحية قال النوع الثاني في [illegible] اعتراض ما يرد على حكم الاصل [illegible] يستدل على خلافه لانه غصب منصب المستدل
[illegible] يجوزه [illegible] الى الآن [illegible] كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه لا شك ان تمام الدليل يتوقف على
[illegible] ان [illegible] ابطله المعترض باثبات منافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم هذا اولى من سنده فان المنع لا يبطل المقدمة بل يبقى
في [illegible] هو بعد النحو من الابطال بظهور كذبه بحيث لا يرجى الاتمام [illegible] والحق [illegible] فهو الاحرى [illegible] بل منع حكم الاصل ان
قبل المنع وقول ابي اسحاق الشيرازي لا يسمع المنع على حكم الاصل لانه حكم شرعي كالمدعي [illegible] البحث [illegible] كيف على هذا
[illegible] تم الدليل مع الشك في مقدمته [illegible] يلزم الالزام بتسليم ما هو كاذب عنده [illegible] التصديق [illegible] ان ادعى المستدل
ثبوت [illegible] حكم الاصل فلا يصح منع حكم الاصل نقض للقصر بالعلة فان بشكله يجري فيها ايضا فلا يصلح منع العلة ايضا والحل [illegible]
[illegible] فان من البين ان المقصود اثبات حكم الفرع في الواقع ولو لمحض التحصيل حكم شرعي هو سبب للعمل [illegible] الا ان شرطا اجماعها
فيه ولا يجوز القياس على [illegible] المنع قصدا لكن هذا الشرط تحكم محض ومنع عن بعض انواع الاستدلالات مثاله
قول الشافعي مسح الرأس ركن [illegible] فيسن تكراره كالغسل [illegible] الحنفي سنة تكرار الغسل بل انما سنة اكماله اي الغسل في محل الا
انما هو الغسل [illegible] اكماله انما [illegible] لانه نوع من الاكمال في الاعضاء المغسولة
لا لانه تكرار [illegible] المسح فانه [illegible] مستوعب الرأس [illegible] تكميل [illegible] ان تكميل الفرض في اتمام السنة
لا بتكرار الآية ولا [illegible] المستدل [illegible] البحث [illegible] اثبات المدعي الى اثبات حكم الاصل [illegible] المذهب [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] [illegible]

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اي على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات الاصل
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعي لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليصطلح كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف وهذه
القوانين انما وضعت للتمكن من اظهار الصواب واعلانه المسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصود فافهم ولا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل لانه لا بد من صحته فله الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود بالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نم البعد بحيث لا يقع في غير مقصود
بل لما يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالنقل عن ناظر المناظرة موافقة
للمستدل في حكم الاصل وتصحيحه فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للوضع مقصوده اسنه الالزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد ترديد ويسمى تقسيما فيمنع احدهما اي احد الشقين الحاصلين بالترديد والحال
انه هو المراد ويسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اي منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مختلفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فا
بالتطويل بالتشقيق مثاله في التيمم الفاقد للماء وجد سبب التيمم هو الفقدان فيجوز التيمم لكالمسافر الفاقد جاز له فيقال المعترض لسبب الفقد مطلقا
في الحضر كان او في السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا ادعيتم والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول حاصله اي حاصل الاعتراض منع مع ابداء
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض ما ليس موجودا في الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا بينة لا يسمع ويكفي للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقي في التمثيل شيء فان الكلام
كان في منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى نفي الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء
يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفي ان كان المراد بوجوب التعيين الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الاصل فان القضاء ليس متعينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اي قبل تعيين الشرع فمنتف في الفرع ولا يمكن اثباته فيه فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع اي كما ان العلة يمنع والفرع يمنع بعدم ابتنائه شرط مجمع عليه او مختلف فيه الا الزاما اي في جهة الالزام فان المعتبر ههنا تسليم المناظر
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف
الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
في صدد الالزام كما في مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول به عن القياس
فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك
وجوه اولها منع وجودها في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه بأي عدد حصل وجوابه اي جواب هذا المنع باثبات وجودها
فيه بحس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات ثانيها اي ثاني وجوه اعتراضات
علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء
معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف في هذا الاعتراض فقيل
لا يقبل والمختار قبوله والا اي ان لم يقبل بل يكتفي بوجوده مع حكم الاصل يصح التعليل بكل طرد وهو اي الطرد لا يفيد الظن ظن العلية فالتالي

باطل المنكرون للقبول قالوا الاقتصار ای اقتصار المعترض علی المنع دلیل عجزه عن الابطال وهو ای العجز دلیل صحته ای الدلیل اذ لو صح
فلا یسمع الاعتراض علیه بل لا یقبل قلنا کون العجز دلیل الصحة ممنوع فان رب دلیل یکون باطلا ولا یقدر علی ابطاله ولو تم هذا الکلام لزم
صحة دلیل النقیضین کالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا وعجز کل من المستدلین عن الابطال الدلیل الآخر قیل فی تقویة قول القائل السیر
ههنا دلیل ظاهر علی العلیة للناظر المناظر فیدفع به منعه فلا بد ان یعدل بعد هذا الی الابطال فلیفعل ابتداء لقصر المسافة بخلاف
سائر الادلة اذ لیس فیها دلیل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فیه غصب للنصب من غیر ضرورة وقد منعتم من قبل فلا یقدر علی الابطال
اذ لا دلیل ههنا علی العلیة حتی ینقض او یعارض فلا بد ان یمنع حتی یأتی بمسلک فیفعل به من وجوه الاعتراض علی ان السیر قد لا یسلمه
احدهما کالحنفیة ای کما اذا کان احد القسمین حنفیا فلا یتمکن من الاستدلال له به ولا علیه به ولک ان تقول وایضا لا یجب علی المناظر
تعیین الطریق فله ان یسلک ای طریق شاء قصیرا کان او طویلا فافهم وجوابه ای جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها ای باثبات
العلیة به ای بمسلک من مسالکها التی مرت فیرد علیه ما یلیق به فعلی النص یرد اذا استدل به الاجمال ای انه مجمل لا یصلح حجة من دون
بیان و التاویل ای انه مأول لیس علی ظاهره فلا یثبت مدعاکم و المعارضة بنص آخر الی غیر ذلک مما یرد علی الاستدلال بالنصوص
وعلی الاجماع اذا استدل به یرد منع وجوده امکان احادیا و علیه اثباته بالسند وانه لسکوتی فلا یکون حجة هذا من قبل من لا یری
حجیة هذا النحو من الاجماع ونحو ذلک مما یستنبط من شرائط حجیة وعلی الدوران اذا استدل به ونحوه ای نحو الدوران من الاخالة والسبر مما اختلف
فیه یرد علیه منع صحته وللمستدل اثباتها ان امکن فان لم یتیسر انتقل الی مسلک متفق علیه کما فی محاجة الخلیل صلوات الله علیه علی نبینا وآله
واصحابه وسلم حین قال للنمرود ربی الذی یحیی ویمیت قال انا احیی وامیت الی انه تعالی [illegible] ان الشمس [illegible]
ولی فی کونه من الباب نظر فان المقصود من قوله ربی الذی یحیی ویمیت اثبات الدعوی بان من هو قادر علی الاحیاء والاماتة ربنا وبعض
نمرود ادعاء [illegible] الربوبیة فیه فاستدل ان یکون قدرت الرب عامة وانت لا یقدر علی اتیان الشمس من المغرب الی المشرق واذا
بطل [illegible] الربوبیة فلیس هنا استدلال ثم انتقال منه علی دلیل آخر وذلک ای جواز الانتقال لان العمدة فی المناظرة ما فیه المقصود
بالذات وههنا المقصود اثبات الحکم بالعلة المدعاة فما دام فی سعی العلة لیس خارجا عن المقصود فلا بأس به وفیه ومذهب فان ههنا
مناظرتین احدهما اصل المناظرة لاثبات الحکم بالعلة وثانیهما لاثبات العلة وان کان هذا بدلیل فبالانتقال کالانتقال من حجة الی حجة
اخری لاثبات حال المقصود فافهم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الی علة اخری لاثبات العلة الاولی قال فی الکشف
هذا الانتقال انما یکون فی الممانعة فان الخصم اذا منع علته وصف المجیب لم یجد بدا من اثباته بدلیل آخر الثانی الانتقال من العلة الاولی
الی علة اخری لاثبات حکم آخر یحتاج الیه الحکم الاول وهذا ایضا لیس بانتقال مذموم لانه اثبات ما یتوقف علیه فهو بالحقیقة اثبات المقدمة الدلیل
مثاله قولنا الکتابة عقد یحتمل الفسخ بالاقالة فلا یمنع التکفیر کالبیع بشرط الخیار فاعترض الخصم ان غایته یلزم عدم المانعة الکتابة وفی التوابع
بل المانع النقصان فی الرق فنقول الرق لم ینتقص به لان الکتابة عقد معاوضة فلا یوجب نقصانا کالبیع فهو انتقال
الی اثبات عدم النقصان بعلة اخری لکن لکونه مقدمة من جملة الدلیل الاول هذا الکتابة عقد لا یوجب نقصانا فی الرق ولا
الفسخ فلم یتحقق المنع فیجری الثالث الانتقال الی حکم آخر یحتاج الیه الاول بالعلة الاولی وهذا ایضا لیس انتقالا مذموما لانه
اثبات مقدمة الدلیل قبل هذا انما یکون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فلیس للخصم بد من اثبات المدعی الذی هو غیر الحکم

المستفاد فتامل ومثاله ما تقدم فنقول في جواب المعترض انها لما قبلت الفسخ لم يوجب نقصانا في الرق كما لا يوجب البيع بشرط الخيار
نقصانا في الملك فهذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى اتمام
دليس واحد منها كما زعم المصنف الانتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى فما استدل به عليه من انه
وفى بما التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات ... المدعى ومنه
ما ذكر المصنف من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثانية فالانتقال من دليل الى آخر انتقال
من علة الى علة اخرى فذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالفهم شرذمة قليلة وذهبوا الى الجواز
لنا انه عجز من الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو لم ينتقل اليه
صار مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم يتم مناظرة ابدا الابد واستدلوا بقصة الخليل التي هو مشهورة وجوه من الاجوبة الاول
انه مردود جواب تام الثاني ان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لذلك المطلوب وههنا ليس كذلك
فان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعنده ما ذكر نمرود اللعين من احياء نفسه اماته فانما اراد بالاحياء
الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا لم يحل ما اراد الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء
الحقيقي والموت الاماتة الحقيقية وان قدرت فاحي هذا المقتول وامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما نفعل فيتم حجته
ثم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا للكلام وتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا لا يخلو عن نوع تحقق بل الاولى ان
يقال ان مقصود الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن اورد في مثال الاحياء
والاماتة فلما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية
الله تعالى بدليل ما اي كان وقد وفى والممنوع من الانتقال ما التزم اثباته به وفيه نوع من الخفاء لان بقاء المناظرة
بالتزام باتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال عما التزم الرابع انه من معرفات ربوبية الله تعالى لا ان
... في فيه وانما الكلام في العلة الباعثة وهذا ليس بشئ فان الخروج عما ناظر قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر
مثل الانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج اليه ومن ذلك حكما آخر كالبيه ولعل هذا الانتقال انما كان بعد ظهور
فساد الدليل الاصل فقد لحقته الدبرة في اصل المناظرة لمطلوب آخر وان كان بعد اتمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا
شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو حشو وهذا ينبغي ان يتم الكلام
... ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلاله لرجوعها الى المنع او المعارضة عدم التاثير الاعتبار
لانه ... فيه وقسم الجدليون الى اربعة مرتبة الاول ان يظهر عدم تاثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التاثير في ذلك الاصل خاصة
... عدم تاثير المقيد والغاء قيد منه وادعاء علية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تاثير هذا المقيد في المتنازع فيه والغاء ...
في محل النزاع مثال الاول وهو عدم التاثير مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف كما لو قيل الحنفية لا يقصر الفجر ... الصبح ...
... المغرب فيه وعدم القصر طردي اذ لا مناسبة له بتقديم الاذان فلا يعتبر اصلا اتفاقا والثاني ... ظهور التاثير في
... الاصل ويسمى بعدم التاثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح ...

غير ان العجز عن التسليم مستقل بالتاثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير القيد ويسمى عدم التاثير في الحكم ايضا لو قال الحنفية في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون ما اتلفوا ببدار الاسلام فيه فلا تاثير لدار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين اتلفوا ثم اسلموا ومثال الرابع وهو عدم الاحتياج بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير كفو فيرد نكاحها كتزويج الولي الصغيرة من غير كفو فانه لا ينعقد فيرد ان لا اثر لغير كفو عندكم ايها الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في انعقاد النكاح بعبارات النساء من كفو كان او من غيره فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد قالوا الاول وهو عدم التاثير في الوصف والثالث وهو عدم التاثير في الحكم راجعان الى منع العلية عند ادعى المستدل علية فانه ادعى علية هذا المقيد وقد منع علية اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء القيد والثاني وهو عدم التاثير في الاصل والرابع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيهما ابداء علة اخرى وهو المطلق وفي المختصر لابن الحاجب رد الثالث الرجوع ظاهر فانه اذا الغي القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه اذا الغي في هذا المستدل جعل المطلق علية فقد ابدى علة اخرى ايضا لكنه ليس مطمح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض على علة المستدل لا اثبات علة اخرى ولذا قال المصنف وهو الاشبه واورد على ما قالوا فرق بين منع العلية لدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وههنا دعوى عدم التاثير فيكون ابطالا لها لا منعا وكذا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء ما هو العلة فيما هو المعارضة في الاصل هو الاول وفي الثاني يلزم ابطال العلة قطعا اقول لعل الارجاع المذكور لئلا يلزم الغصب لمنعه [illegible] صورة المناظرة والا يمكن هذا السبب فكل مقاسمة تقبل المنع ولو مجازا لا يمكن الدلالة على بطلانها [illegible] ونحن لا نسلم لكنا نشرع [illegible] عن لزوم الغصب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غصب المنصب لابطال مقدمة الدليل تحكم بل بابت [illegible] نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع يبقى [illegible] باثبات المقدمة الممنوعة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في القيد الطردي المختار ان القيد الطردي مردود وان اعترف المستدل بطرديته فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب ج جانب العلة بافراده بالطردية وقيل لا يرد لان الغرض من العلة استلزام الحكم والجزء مراد اذ الاستلزام الحكم وهو المطلق عن القيد فالكل وهو المقيد بالقيد الطردي مستلزم قطعا فلا يضرنا بالمقصود اقول قد يكون الجزء مخصصا بتخصيص فيحل التقييد بالاستلزام ظاهر الجواز ان يكون المقيد بهذا القيد مما خص منه فيودي بالآخرة الى زيادة بيان ايضاح فتامل فيه والا اي وان لم يعترف بطرديته فغير مردود ويجوز التقييد به لجواز ان يكون له غرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى النقض المكسور فانه صعب على المعترض من الاول فربما لا يتوجه ذهنه اليه اقول في كونه غرضا صحيحا في المناظرة نظر لانه تلبيس مناف لاظهار الصواب [illegible] رابعها [illegible] وهذه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية ما يختص بالمناسبة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية يثبتون بها وحدها ومشائخنا يشترطون مع ذلك التاثير ايضا فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكروا المناسبة كم [illegible] وهو اربعة القدح في المناسبة بما يلزم [illegible] مفسدة [illegible] على انخرام المناسبة فلا يرد الا على العامل بالانخرام وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا لانها لولا رجحانها لزم التعبد بالباطل الذي هو حكم الاصل وهو باطل او يكون حكم الاصل مجمعا عليه وله بعد الاستدلال

واقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بهذا ولا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات خيار المجلس ثم حدث سبب الفسخ في المجلس وهو دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ اي حقه فتعارض لمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر وهو المشتري بزوال ما ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اي المشتري يجلب نفعا بتملك المبيع وذاك اي البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي ومصلحة دفع الضرر وهو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع باضرار الآخر فافهم ومثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروي عن الامام ابي حنيفة التزوج افضل كما في التخلي لما فيه من تزكية النفس فيعارض تلك مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما من مصالح الفرج حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في الفص المحمدي وهي ارجح من الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك والله اعلم بحال عباده

الثاني من قدوح المناسبة القدح في الافضاء الى المصلحة في شرع الحكم الذي لا بد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فانه اي التحريم يفضي الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فيمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فيفضي الكثير الى الفجور فيدفع ببيان الافضاء بان تابيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيد غير واقع في الغالب او نصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مشتهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود وكلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه وصفا غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اي فرد تحقق من افراد المختلفة او منضبط في العرف كالمشقة والمضرة فانهما وصفان منضبطان عرفا او منضبطة في الشرع بالمظنة كالسفر وبه تعيين مرتبة الحرج وهو حرج السفر والحد وبه تحدد وحد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فيقبل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية للوصف ومنع التشرد او خامسها اي خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية مناقضة و[illegible] المناقضة في المشهور في اصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري في [illegible] ... واخرج الشرعية لانه لا نقض ... في المؤثرة [illegible] ... وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة [illegible] ... المنفي لانه اي النقض انما يرد على ظن الناظر بالعلية ولا يرد باعتبار نفس الامر اي ما يكون علة في نفس الامر [illegible] ... فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا اورد نقض على المؤثرة واحد الظنيين خطاء فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في الطلب

الذي سيجي ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة اتفاق الخصمين على التاثير فما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
ينبغي ح ان لا يرد على الطردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
بالطرد والتلازم فانهما متنازعان في الفرع واذا لم يكن متفقا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد ولكون الطرد
بالاستقراء التناقض ثم انه لو عمم الطرد الاحالة واليسير ايضا فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما يتخلف عنه
الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه لبعد تسليم
اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا يعارضه فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود اذ الاطراد لا يبقى بعده اي بعد
النقض الموجب للتخلف بل يجي هذا النقض المعلل الى التاثير ولهذا وجه اليه كلام الامام فخر الاسلام وهذا بناء على قصرها
على ما ثبت بالدوران فان النقض انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له اي لقصرها عليه بل بل هي اي الطردية غير المؤثرة
مطلقا فيعم ما ثبت بالاحالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام فيمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انه يرده
الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق هربا عن لزوم الغصب لمنصب المعلل
وقد عرفت سابقا انه لا خلف في المنصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا لا يتجه جوابه بالمنع فان
المنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لوروده نحو اجمالي ايضا ورد بهذا الوجه ولا ضير فيه
والجواب عن النقض او لا يمنع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان نفى ما قصد ولو منع عن هذا
منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال ان كان حكما شرعيا لانه يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل ان كان له قادح اقوى
والحق ان الكل تحكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض فمنع حال
وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة لا انتقاض دليلها قيل هذا النحو من الاعتراض اتفاقا ولو نقض دليلها اي دليل العلة
عينا فالمحققون قالوا لا يسمع لان نقضه ليس نقضها اي نقض الدليل ليس نقضها ونظر بان القدح فيه اي في دليل العلة قدح فيها فلا يخرج عما كان
اقول ان اراد الناظر من القدح فيها بطلانها فلا نسلم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعي وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا
ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقض فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا بمنع انتفاء
الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان تيسر له ايضا لما التزم والالحق الدبرة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه منع
له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بذكر قيد لا يوجد في مادة النقض في
الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ايراد نقضا على كل علة كالعرايا
عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخيل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز وانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روى البخاري ورخص في العرايا واما عندنا فهذا البيع فاسد لشبهة الربوا واما العرايا المرخص فيها فهبة ما على النخيل قدرا ثم اعطاء ومثل ذلك بما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فانما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به ما على الارض بل هو هبة ابتداء ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فان الحكم فيها سواه اقول لا استثناء لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنى منه او مقتض للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه دفعا للتخلف فالاستثناء ونقوض ايضا فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تامل فانه غير واف لان المقصود ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عنه فافهم لنا انه الى ما سئل عنه من دليل العلة ينبغي ما التزم والنقض معارضة ونفي المانع ليس عنه اي دليل العلة واستدل انه لا تكليف بالاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب اقول المقصود دفع النقض الضرور وربما يحصل ذلك بالقيد الطردي اذ ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط تدبيرا الجواب عن النقض ثانيا بابداء المانع المقتضي لعدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة كالعرايا الواردة نقضا على الربويات فعلة لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قتل الخطاء عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بان ايجاب الدية للزجر والقتل العمد اليق بالزجر فيجب فيه فورد النقض بان الخطاء لا يجب فيه الدية عندكم الا على العاقلة ومحل الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يظهر لهذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يتعد بعينه الى الفرع بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان الغرم بالغنم فانه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية واذا كان هو القاتل غرموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم واما عندنا فالقاتل شريك في دية الخطاء دون العمد اذ لا دية بل يجب القصاص عينا او دفع مفسدة على قوله تحصيل المصلحة كحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصة يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر واما مانعو تخصيص العلة فلا يقولون لوجودها مع المانع لان عدمه شرطها اي شرط علية العلة فانتفت بانتفائه لانه شرط الحكم عندهم حتى ينتفي الحكم لاجله مع بقاء العلة ووجود قدر ما فيه وقد تقدم منا ايضا ان هذا البحث قليل الجدوى ويرجع الى اللفظ ومن هنا اي من اجل عدم جواز تخصيص العلة منع الحنفية المانعون تخصيص العلة انواعا اربعة من النقض بهذه الاربع فقط ابداء عدم الوصف كنجس اي كقياسنا ما خرج من غير السبيلين من خارج نجس من البدن فينتقض الوضوء كما في السبيلين ينقض الخارج فيهما فنقض بما لم يسل من الجرح فانه غير ناقض فيدفع بعدم الخروج فانه غير خارج بل هو تحت مستقر في مكانه فلم يوجد الوصف وبعضهم منعوا كونه نجسا ولم يمنع معطوف على قوله بابداء وجود المعنى الذي به العلة علة وان وجد الوصف صورة وقد دخل فيه الجواب بعدم المانع اذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب لكونه مؤثرا في الحال مثل قياسنا مسح الرأس مسح فلا يثلث كالخف اي مسحه فينقض بالاستنجاء بالحجر فانه يثلث مع انه يتكرر فيمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتقييد لا يؤكد بالعقل لكونه غير معقول المعنى فعلية المسح لعدم التكرار من جهة كونه تعبدا واما هو اي الاستنجاء فتطهير معقول وتأكيده بالتكرار مقبول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض المطلوب منه شرعا ومنع التخلف هذا معطوف على قوله يمنع اي منع تخلف الحكم في محل النقض بان ينقض القياس الاول وهو قياس الخارج من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس حدثا بل انتقاض الطهارة بخروج الوقت لا بخروج

عن الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي
للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث و محدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في
حق المسافر و ليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم و تأمل فيه و بالغرض عطف على قوله و يمنع التخلف اي و يدفع النقض ببيان
الغرض من القياس و لا يرد عليه النقض فيقول في دفع السائل عن نقض القطرة بالدم السائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين
الخارج من احد السبيلين و الخارج من غيرهما في كونهما حدثا و اذا استمر صار عفوا و هذا الحكم غير متخلف و لا يخفى ان الثاني راجع
الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اي كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان
الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا و سادسها اي سادس
الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع و هو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اي منافيه بنص او اجماع
و هو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي و ان وجد ثبوت الاعتبار في
النقيض من غير وجود نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع و لا يوجد فساد الاعتبار و ان وجد اجتماعهما
يجتمعان هذا و قد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان
كان هناك نص او اجماع خلاف حكم القياس او اعتبر الوصف في نقيض الحكم ففساد الاعتبار نوع منه فافهم
مثاله قياس الشافعية مسح الرأس مسح فيسن تكراره كالاستنجاء فيورد انه اي المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان
تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين
ثم اسلم الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للحقوق لا مزيلا لها فالوجه الصواب اضافتها الى
اباءها عن الاسلام بعد العرض و هو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق و اعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض
فان زيد ثبوته اي ثبوت النقيض بالوصف ففساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد و ان ازيد كونه باصل المستدل فقلب فهو اخص
نقضا و فساد وضع مع زيادة و النقض بدون ثبوته اي نقيض الحكم معه اي للوصف و بيان المناسبة للنقيض معه قدح في العلية
قريب من فساد الوضع اذ كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم و اما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية
لانه يكون ناشئا منها مصلحة و مفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم و من وجه لنقيضه اقول و افقهاهنا ابن الحاجب مع انه يقول الانخرام
و القول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم و الجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى و هو لاجل
الزيادة فيه و هي اما منع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما و سابعها اي سابع الاعتراضات
علة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزء لكن يكون
بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه و الحنفية يسمونه مفارقة و يندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل
و الفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فيحد اللائط كالزاني يحد لكونه مرتكبا للايلاج المحرم فيعترض
بان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى و في الفرع هو اللواطة
دفع رذيلة آخر مع انه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم اختلف في [illegible]

فالشافعية قالوا نعم يقبل والحنفية قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والا كان هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعل ممانعة يوصف المستدل ان صحة الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شيء لورود ح لا ينافيه اي وصف المستدل وصف المعترض لانه ان لم يثبته بدليل فظاهر انه لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلاهما علتان فلا تنافي فلو قال اعتاق عبد الرهن تصرف لا في حق المرتهن فيبطل كبيعه بقوله القول قوله ان العلة في الاصل كونه تحميل الفسخ وهو اي غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تنافي كون العلة ما ادعاه الخصم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق شيئا بل تقول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل البطلان منعناه فان بيع الراهن المرهون ليس باطلا بل يتوقف على قضاء الدين او اجازة المرتهن لا حكم الاصل التوقف فغير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق فقد اختلف حكم الاصل والفرع ففات شرط القياس وهذا النحو من القول يقبل الفارقون قالوا اولا لما احتمل وصف المعلل الاستقلال وعدمه فالاستقلال اي دعواه تحكم فلم يثبت فصح المعارضة بابداء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلل استقلالها كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالايراد هذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا ثانيا ان مباحث الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا لعموم وصف وفرقا لخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القبول قلنا ذلك انما كان ان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسالكه واما بعده فممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى كون مباحثاتهم فرقا ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند المنع لا انها كانت معارضة والكلام فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اي وصف المعلل عن الفرع الا اذا ادعاه لان غرضه عدم الاستقلال اي عدم استقلال وصف المعلل وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وفائه وقيل يلزمه بيان الانتفاء والا فيمكن ان يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان عدم استقلال وصف المعلل فقط فما ز ويتبرع ولا يلزم الفارق ذكر اصل يعلم تاثيره اي تاثير ما ابدى فيه لانه يجوز لكون ما ابدى علة لا موجب فيكفي وجوده في اصل المستدل فانقلت الفارق معارض فيكون مدعيا فعليه اثبات دعواه قلت معارض لصحة العلة وقابلية له ويكفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والجواب عن الفرق منع وجوده اي الوصف المبدي في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبة ولو تشبث المستدل في الاثبات بالسبر لان الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلقا وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر لانه لم يدع المناسبة والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدي عدم معارض وليس وصفا مناسبا وهو ظاهر فلا يكون علة مثل ان يقيس الشافعية المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العدوان فيعارض بالطواعية اي العلة في المختار القتل مع الطواعية فيجيب بانها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا لم يتوجه اليه ما اجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما بنص او اجماع فلا يصلح للجزئية كلا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء سواء فهذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربوا في بعض الاطعمة

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اى المستدل من غير تثبيت فى اثبات المطلوب بالعموم والا كان اثبات الحكم بالنص
لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التى بها صلح للعلية ان سلم المظنة اى ان سلم انه يصلح مظنة لها كالردة علة
القتل اى كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال فى الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من النساء فى المحاربة فلا يكفى الرجولية وذلك اى عدم صحة الالغاء
بهذا النمط لان المعتبر فى العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يلغ كما فى الملك المرفه وهو ابدى الفارق خلفا عن الوصف
فى محل الالغاء ويسمى تعدد الوضع فسد الالغاء نحو قول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر اى امانه لانهما اى امانى العبد
والحر مظنتا الاحتياط للايمان اى جعله آمنا فيعارض بالحرية اى العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن التشغل
بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون فى القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
ولو خرجها انها كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب الخلف صح الالغاء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول بقياس واحد
قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والاخر انه
لا بد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالدفع عن
الكل فالقائل الاول نظر الى انه يكفى الالزام المستدل والثانى نظر الى اصل المقصود فان ابطال واحد من الاصول
لا يضر مدعاه فافهم النوع **الرابع** من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة فى الفرع وذلك سؤالان الاول منهما
منع وجودها فى الفرع فلا يتعدى اليه الحكم كقولهم اى الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فلا يصح كصبرة اى كبيعها
بصبرة تمر لشبهة الربوا فيمنع وجودها اى المجازفة فى الفرع لانها اى المجازفة انما يكون باعتبار الكيل والوزن فان المعتبر فى الاموال
الربوية التساوى فيهما دون الاسواء الآخر وهو اى جنس التفاح عددى عادة فلا يجرى فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها فى الفرع كما تقدم فى جواب منعها فى الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كامان اى كقولهم امان العبد امان من
اهله فيعتبر كالماذون فى القتال بغير امانة فيمنع الاهلية للامان فى العبد فيحقق المستدل بانى اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو بامانه بالغا كذلك مسلما ولا يمكن للسائل حينئذ تغييره بان يقول ليس مرادك هذا التبيين بل غيره لقبح هذا على المذهب
الصحيح لانه ليس وظيفته وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية ح بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده فى الفرع
مع تسليم العلة والان قد ظهر ببيانك غيره فامنع العلية وسؤال اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مندرج فيه كشهود الزور اى
كقياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة فلا
مساوات والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط كما فى المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا
وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والا فلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
المكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له تقدم الاشارة فى الاحكام **والثانى** من سوال الفرع المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فلا
اصل يقاس عليه الفرع المذكور فهى معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفته

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا دفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول الا المعارضة لان الدليل المعارض الذي اقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساوات المانعة عن العمل فاذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرعه بل لا يقع به اندفاع المعارضة بتبجح قلنا لو تم هذا لبطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحل ان المعارضة بحسب ظن المعترض فيعارض بما يظنه مساويا بالترجيح يندفع ثم اختلف في انه هل يجب الاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يجب في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس بشرط في الدليل مطلقا بل بعد المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل معلولا علة في عبارة قلبا اي جعل علة المستدل معلولا وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من قلب العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم فارجم في المد[illegible] بعلم المسلم لا كما بحث والاحتراز عنه بجعله ملازمة والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان امكن كما في التوضيح [illegible] الحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احدهما ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال في المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يتمكن من قلب العلة معلولا كقولها المدبر تعلق به حق الحرية بعد المدارسة فلا تباع كام الولد الذي لا تباع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع [illegible] جعل وصفه شاهدا لك في اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة يسير بل [illegible] تغير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتاتى بلا تعيين في النية فيقول صوم فرض معين من الشارع فلا يحتاج اليه بعد التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه اي كما لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بالنية الا ان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم انه قال الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردية او مؤثرة فورد عليه ان هذا النوع من المعارضة مشتمل على النقض فينبغي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع وتضمن في المعارضة [illegible] الثابت قصدا وثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشيء فان التوجه [illegible] جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا لشيء آخر ولا لان التناقض في الشرعيات محال قطعا وان بني كلامه على ظن المعارضة والمستدل فيجوز المناقضة فان مناقضة مظنونها غير مستحيل فافهم والشافعية قسموا هذا القسم من مسمى القلب الى قلب لتصحيح مذهبه بان يكون النتيجة نفس مذهب المعترض كلبث اي كما

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان فمجرده لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجرده قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف
ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة
القلب منافي مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الرأس من اعضاء الوضوء فلا يكتفي فيه كبقية
الاعضاء وهي المغسولات فنقول فلا تقدير بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان
يكون الكل مفروضا اقول ما في التحرير ان وروده مبني على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى
ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان المناظر ربما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان ينتج من القلب مبطل قول المستدل وان لم يكن
موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل لا الاثبات حتى فافهم او الى قلب لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب ما لا منافات له بمذهب
الخصم الا ان لها لازما منافيا في مذهبه وذلك اما بنفي اللازم بمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو ملزوم نفي المدعى
كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا يثبت خيار
الرؤية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء
اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كالمكره كما لو قيل من قبل الحنفية
المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التطليق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار
بصحتهما منه مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت القالب الملازمة فيهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الامثلة اوردها
الشافعية فرضا وتمثيل اقسام لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير
مقبولة عندهم لقبولهم بالتاثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر هو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل
اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضي في فساده احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده فيجب الاتمام والقضاء
بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول فيستوي المنذور والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر جميعا وقد ثبتت
المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع
وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع
قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح وصحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى
ترجيح الوصف بتاثير نقيضه في نقيض الحكم في اصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكمه بفساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات
مطلق المساوات بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا انه يقبل وهو المختار عند المص وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسنا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل بما يستلزم نقيض مطلوبه
وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل
لابد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يتعدى والذي هو مقصود غير متعدي والسر فيه ان المستدل
انما ادعى وصفه علة لحكم في محل ولم يدع انه علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساوات في بعض

الوجوه وهي المساوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل اصلا فتأمل فيه فعليك بالتأمل الصادق
المنكرون قالوا او لا كون الوصف يوجب شبها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقصود هذا النحو من الاستواء
اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعي الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالقلب المقبول
ربما يكون بمقدمات نظرية تدبير وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
فلا يفيد هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا الشبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس
موجبا لمنافي ما هو المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الكشف
القائلون بالصحة يقولون ليس المنافات ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
مخالف لما ادعى المستدل لحكم الآخر كذلك ولا يبعد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل لو اوجب فانما يوجب
في بعض الاحكام فلا يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا اتى بحكم مجمل لا يعلم الا بعد
الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب فتأمل وتذكر ما سلف منا في غصب المنصب و الثاني المعارضة الخالصة عن المناقضة
ولا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى وان كان الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي العلة اما يوجب النقيض اي المنافي
للحكم كالمسح اي بقول الشافعية مسح الرأس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الرأس مسح فلا تثليث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا تثليث
نقيض الحكم واما يوجب اخص منه اي النقيض كنفي صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجد صغيرة فيولي عليها في الانكاح كذا
الاب يولي عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولي عليها في النكاح كالمال ان لا يولي عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة
تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة
في المنفي اي من نفي خبر موته الى زوجته يولدها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم وهو
تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به فالحكم اللازم منه
نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منهما
بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الآخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع
الخامس من سوء القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
لما كان مقصوده فيستلزم امرا اي مستلزم الدليل ويعبر عنه في غير هذا النص بعدم تمامية التقريب فلا يختص هذا النحو من الاعتراض
بالقياس هذا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققهم والكلام فيه يعرف بما تقدم في النقض وهو اقسام ثلثة
القسم الاول منه ما يكون لاشتباه الحكم على المستدل كقوله القائس الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل يقتل بما يقتل به
غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق لا ينافيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه ركن
اي كقول الشافعية مسح الرأس ركن فيثلث فيقول تثليثا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني
من القول بالموجب ما يكون باشتباه المأخذ للحكم كقوله اي القائس المحتج لهما التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل
اليه فان التفاوت فيه بتفاوت الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص فيقول سلمنا ان التفاوت

فی الوسیلة غیر مانع عن القصاص بل المانع فی المثقل غیره ولم یلزم بطلانه من دلیلک ویصدق المعترض فی ذلک ای فی بیان
الماخذ وان بین اجمالا علی المذهب الصحیح ولا یعتد بخلاف من خالف لانه اعرف بمذهبه فیقبل قوله اقول علی ان البیان علی
من ادعی ویکفی المنع فانک قد عرفت ان حاصل القول بالموجب یرجع الی منع الاستلزام فافهم والثالث من وجوه القول بالموجب
ان یسکت عن مقدمة المستدل لظن العلم بها ای بسبب ظنه علم المخاطب بها فیسلم المقدمة المذکورة والحال انه هی بدون المطوية
لا یستلزم النتیجة فیبقی النزاع کما کان کما یقول القائس ما هو قربة شرطه النیة فیقول الخصم ما ذکرت مسلم لکن من این یلزم ان الوضوء
شرطه النیة والنزاع انما وقع فیه اقول ههنا ظهر وهو ان القول بالموجب فرع الموجبیة ای فرع کون الدلیل موجبا والکبری وحدها
لیس بدلیل ولا موجب لها معنی یسلم فلا بد من ضم الصغری وح لا یستقیم تسلیمها تدبر ثم الجدلیون متفقون علی انه لا بد فیه من القطاع
احدهما ای المستدل او السائل اذ لو بین المستدل انه محل النزاع او انه ماخذه بالنقل مثلا او ان المحذوفة ما هی وهی معلومة
وینتجه انقطع المعترض لانه لا یمکن ح ان یسلم الموجب وینافیه فی المدعی والا یکن کذلک فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب
فی الاخیر لان المقدمة المعلومة اذا ذکرت کان له المنع ولعل مرادهم انه ینقطع المعترض عن النحو الذی اعترض من القول بالموجب والا
فکیف یدعی عاقل انه ینقطع عن الاعتراض مطلقا وفی التحریر وکذا الثانی مستبعد ایضا فللمعترض ان یقول ماخذی غیر ما ذکرت فانه
یمکن خفاؤه علی المستدل الا ان یقال مع القطع المستدل لظهور ان ما زعمه ماخذا غیره والا استطاع ان یقول ماخذی
غیره والقطع المعترض لانه لم یبق فی یده شیء یعترض به ومن ههنا ای مما ذکرنا من بیان المستدل ما ینقطع به المعترض تبین
انه لا یلجی اهل الطرد الی القول بالتاثیر کما زعم بعض الحنفیة زاعمین انه لما بقی النزاع مع تسلیم المقدمات لم ینفع الطرد شیئا
فلا بد من القول بالتاثیر فان الاجوبة المذکورة مغنیة عن ثبوت التاثیر فلا الجاء الیه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
بان یکون کل منعا او معارضة او نقضا فیجوز تعدده اتفاقا بین النظار او من اجناس مختلفة کمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده
اهل سمرقند للتردد وتوهم الخبط فی المباحثة والغصب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضة یکون مستدلا والمختار جوازه لان کل واحد
من الایرادات مع قطع النظر عن الآخر کدلیل بعد دلیل وهو تعدد الدلائل جائز فکذا التعدد والابحاث ولا یلزم غصب المنصب بکل بحث
واحد بل انما یلزم تعدد المباحث فی ابحاث ولا ضیر فیه فانه بمنزلة تحجین بحجتین واذا جاز التعدد ومنع اکثر النظار تعدد الانظار المترتبة طبعا
بان یکون بحث فی مقدمة والآخر فی اخری کمنع حکم الاصل ونقض العلیة لان الجزء الثانی من الدلیل انما یکون بعد تسلیم الاول فهو ای
الثانی متعین للاعتراض والمختار جوازه لان التسلیم فرضی لا اعتقادی حتی لا یقدر علی الایراد علیه فیقدم ما یتعلق بالاصل فیمنع اصله
ثم یوتی ما یتعلق بالعلیة فیقال له سلم الاصل فالعلیة منقوضة ثم ما هو متعلق بالفرع فیقال له سلم العلة فیمنع وجودها فی الفرع مثلا لیجا
بترتب بهذا اللایلزم منع بعد تسلیم ضمنا فانه یتکلم علی الفرع والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلیة فلا یحسن المنع بعده ومع ذلک لو فعل جاز لان
التسلیم فرضی فافهم تکملة للاربعة لائمة الباذلین جهدهم لاقامة مبانی الدین وهو اساس الشریعة ابی حنیفة نعمان بن ثابت الکوفی ومالک
ابن انس المدنی ومحمد بن ادریس الشافعی واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالی علیهم وعلی من تبعهم باحسان الی الاصول الاربعة
الکتاب والسنة والاجماع والقیاس اتفاق واختلف فی [illegible] وحجیتها وتقدم منها شرع من قبلنا [illegible] اتباع [illegible]
الائمة والاستحسان وقد تقدم انه لیس حجة خلافیة والمصالح المرسلة نسب صحتها الی الامام مالک وقول [illegible] الی الحجیة [illegible]

وتقدمت مع ما له وعليه ومنها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس
بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على
الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا فاسد فانه
مستند الى نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه صحيح للعمل لكون الاقل متيقنا لا انه استدلال كالاخذ بالاصل في تعارض
الاشباه فانه يعمل بما وافق الاصل فهو صحيح كما قلنا في سؤر الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل
على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والقليل يورده بالعموم فلم يبق استقراء
بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو تحققه في الجزئيات فال الى القياس
ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام
علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة
والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاثبات والدفع وعليه الشيخ
ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقده لانه كان حيا فهو الآن
حي ايضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس بحجة ولا يورث ماله ايضا عندنا فمن قال بكونه
حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثا فافهم لنا ما يوجب
الوجود بل علته لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجدة والمبقية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا مستقلا
لبقائها نفسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من الوجود
البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب
ليس بشيء واورد بان المدعي ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي يوجب ظن البقاء قوله لا يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع
مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين اي كان موجودا ولم يظن انتفاؤه صحيحتان مع الشك في الوجود
والكلام في هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب
لان عدم الطاري اصل فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطاري تدبر قائلو الحجية قالوا اولا بان افادة الظن ضروري وهذا الذي
ادعاه صاحب التلويح بعينه عليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل
اليه فلا يهدي ولا يرسل واستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع وانا نظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان
الموت بغتة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها
اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيه اي في الظن الذي حدث بنصب
الشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما يثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل
ثم حكم البقاء لا لان الانشاء ما لم يظهر نسخه مزيل وهذا الابناء في ما ادعينا ان الوجود لا يوجب البقاء الا انه كان سببا
لبقائه وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك والوهم دون الظن فلا يلزم من بنائهم تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن كالاحتياط اي لكان مبنى الاحتياط الشك او الوهم كذا او قال الثانيا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ والموجب للوجود الموجب للبقاء فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعا والجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اي لجواز ايجاب الشارع العمل الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا احتياج له الى الاستصحاب اصلا اقول على ان القطع به اي بالشرائع لم يقل به احد بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم لدلالة الحجج القاطعة على بقائها الى يوم القيمة وبعض الاحكام الشرائع السابقة انها باقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثا الاجماع على بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان الشك في البقاء فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا الانشاءات توجب احكاما باقية الى ظهور الناقض فتلك الانشاءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا الظن حكما بالبقاء والاستصحاب هو هذا الا ان يقال كيف يحكم بظن البقاء والشك ينافيه وقد فرضت ايها المستدل الشك في البقاء فمن اين الظن ولك ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء الحكم من الاحكام كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالاجماع و ح لا يرد هذه العلاوة فافهم ومنها اي من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعيين العلة والا اسم وان تعيين العلة فقياس هو لا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب والتلازم واختلاف فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو لازما له كما في المساوات بينهما او من طرف فقط ويجوز الانفكاك من الطرف الآخر كما في العموم مطلقا كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما التساوي عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا الاطلاق الذي صح عندنا دون الظهار او بين نفي وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية ان صدق الطرفين ممتنع وكذا كذبهما فيكون رفع كل ملزوما للثبوت الآخر ولا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر ولا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امرأة حكما فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيها واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلا او بين نفي وثبوت ما يكون نفي ملزوما لثبوت كما في مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفي كل ملزوم لثبوت الآخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزا فمنهي عنه اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمها او بالعكس اي الملزوم بين ثبوت ونفي بان يكون الثبوت ملزوما والنفي مستلزما كما في مانعة الجمع نحو ما يكون مباحا فليس بحرام والحق انه اي الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة وتشكل هذا الكلام بما ادل عليه وكلما الامر فهو واجب فهذا واجب فتبين ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدها كالاستدلال بالتلازم الا ان على هيئة الاقتراني والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي كيف لا يكون هذا كيفية الاستدلال باحد الاصول اي الحكمين ليس بعقلي اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر بالقبول والله اعلم بحقيقة الحال

خاتمة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني اقول المراد من الفقيه من اي مبادي الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة القريبة الى الفعل لا المجتهد بالفعل العالم بكل الاحكام كما هو الظاهر حيث قال والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضا والا اي ان لم يكن كذلك بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل في الاجتهاد لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد آخر ولا اي وليس المراد من يحفظ الفروع الفقهية فقط على ما يتبادر الان لان

سعي ليس باجتهاد اصطلاحا وإذا عرفت هذا فقد انكشفت حقيقته ما قال ولا قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وسقط ما قال شارح الشرح أنه لا وجه له فإنه لا يكون فقيها إلا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع أنه يرد عليه أيضا ما في التحرير إن التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر فإن المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو أعم من الاجتهاد وهذا أنسب إنما قيد الحكم بالشرع لأنه المقصود ههنا وبذل الطاقة للعمليات خارج عن الاجتهاد على هذا وأما التقييد بالظني احترازا من نحو الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضروريات الدينية فمبني على أن النظرية تستلزم الظنية وقيل النظرية تستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد الظن لغو ومع هذا الاستلزام إنما هو في الشرعيات فلا يرد النقض بالهندسيات لأن منشأ النظرية إما الضعف دلالة المتن أو السند فإن الأمر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والإحكام فيه تفيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لأن مبنى النظرية على الخفاء والخفي ربما يكون قطعيا فتأمل فيه ثم قسموه أي الاجتهاد وإلى اجتهاد واجب عينا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره وقيل وواجب علينا في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره يتمكن السائل من السؤال عنه فيأثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى أحدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونها أي الفتوى خطأ إلا أن ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ ومثله فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التنبيه وإلى اجتهاد مندوب كالاجتهاد قبل الوقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم وإلى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهادا حقيقة ولا يصدق الحد عليه أيضا والتقسيم إنما هو بمطلق بذل الطاقة في استخراج الحكم أو هو كتقسيم الفرس إلى الفرس المركوب وإلى شبه المرسوم على الحائط ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق أي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسيجيء حاله وشرطه أي شرط المجتهد حال كونه مطلقا بعد صحة إيمانه فإنه شرط في كل عبادة وأيضا الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الأحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والإرادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالأدلة الإجمالية يعني معرفة الأدلة التفصيلية المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطا ومعرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لأنه أساس الأحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطا بل القدر الذي له تعلق بالأحكام وإلى تقديره أشار بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية وبعد معرفة السنة متنا فيعلم معناه وطرق تأويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطا بل القدر الذي يدور عليه أكثر الأحكام قيل التي يدور عليه العلم ألف ومائتان ومعرفة سنده بأن يعلم تواتره أو شهرته أو سندها الذي رويت به آحادا مع العلم بحال الرواة وإلا لم يتميز عنده الصحيح عن السقيم فلا يظهر أخذ الحكم ولو بالنقل عن أئمة الشأن لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته إياهم وبعد معرفة مواقع الإجماع لئلا يجتهد بخلافه مع كونه قطعيا أن يكون خبر يقبل وشرطه أي شرط بعد هذه الشروط أن يكون ذا حظ وافر من العلم مما تصدى له هذا العلم علم الأصول فإن تدوينه وإن كان حادثا لكن ما دون صيغة المفعول سابق أن طرق استخراج الأحكام إنما تتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني الكتاب والسنة لا كونه مثل الأصمعي والخليل وسيبويه وأما العدالة فشرط قبول الفتوى فإن الفاسق واجب التوقف في أخباره بالنص وليس شرطا في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى مسألة اختلف في تجزي الاجتهاد بأن يكون مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وتفرع عليه اجتهاد الفرضي أي من معرفته في نفوذ فرائض السهام والآثار الواردة في الفرائض مجتهد دون غيرها

من الاحكام فالاكثر قالوا نعم تجزى الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والشيخ ابن الهمام رحمه الله
منا ويصح وصاحب البديع به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا يتجزى وتوقف ابن الحاجب لنا كما اقول تحرر سابقا مسلم
الحاصل عن دليل اسے تقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفيه اى فى التقليد ريب عند المقلد هل هو
مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم دع ما يريبك الى
ما لا يريبك ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد فى البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فحصل له معرفة حكم الله
تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه بقول احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع غيره بظن انه
حاك واذا علم حكما من قوله فقد ظن انما وراءه مخالف لحكمه فيحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
الاصل فافهم واستدل على المختار اولا لو لم يتجز الاجتهاد والحصر فى اجتهاد المجتهد فى الكل لعلم اى لزم للمجتهد بعلم جميع الماخذ للاحكام
كلها العلم بجميع الاحكام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجز واجيب بمنع الملازمة الثانية بجواز التوقف اى لجواز توقف معرفة بعض
الاحكام على الاجتهاد فى الماخذ ولا يكفى العلم بالماخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
وهى لزوم معرفة جميع الماخذ لعدم التجزى لان امير المؤمنين عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجتهدوا
فى مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فرجعوا اليها وهذا غير واف فانه ان جهل بماخذ
بعض الاحكام فهو يمكن من استخراجه منها فلم يكن مجتهدا فى الكل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفة امور يتمكن بها استخراج حكم
واقعة وامير المؤمنين وان كان لم يستحضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امورا يتمكن منه استخراج حكم ما ورد الخبر ولو بالقياس
نعم بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفى بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض ونحوه من الموانع او لقصور منه ولا كل تجزى الاجتهاد
كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذا حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه
تحصيلها لاحد فهو وغيره ممن حصل له ما يتعلق به بالمسائل كلها فيها اى فى تلك المسئلة سواء لما انه يتمكن منه من استخراجها كذلك يتمكن هو لكن فيقبل قول ذلك
ويحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمزية فى غيرها لهذا لا دخل له فيها فى تلك المسئلة واجيب بمنع الاستواء بينهما
فى استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بها فلا يتمكن من استخراجها فان قلت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة
فيجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده قال وهذا اى التعلق بما لا يعلمه بها غير ظاهر فى المجتهد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال فى المجتهد فى البعض ايضا بعيد لا يلتفت اليه المنكرون قالوا كلما يقدر الجهل به
للمجتهد فى البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يتمكن من استخراجه الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به
ولو كان هذا الجميع بتقرير الائمة والاحتمال البعيد الذى ذكرتم لا يقدح فى الظن وعليه المدار فان قلت قد سلم المصنف فى الجواب
عن استدلالهم الثانى احتمال التعليق وههنا منع قلت هناك كان فى جواب الاستدلال ويكفى للمنع الاحتمال وههنا الاحتياج الى
هذه المقدمة لا تمام الدليل مع الكيفية الاحتمال والحق غير خاف عليك فافهم اقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا للكل فى كل باب
فى العلم والا لكان البعض مجهولا للبعض ويجوز ان يكون له دخل فى المسائل فلا يصح واللازم باطل كيف ويلزم ان يكون ابن سريج وابى ثور

مساويا للائمة الاربعة بل للخلفاء الراشدين والعبادلة اي خلف الشيخ من هذا (مسئلة يجوز له) عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام (الاجتهاد في الاحكام) وهي في حق القياس فقط لا معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص واضحة عنده
عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد للدفع وانما
الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس (ومنعه الاشاعرة) التابعون للشيخ ابي الحسن الاشعري (واكثر المعتزلة) شرعا او عقلا
والظاهر انه لغة لشر غير مرتب (وجوزه الاكثر واذا اجاز فهل كان متعبدا به قال الاكثر قالوا نعم كان متعبدا لكن عند الحنفية كان متعبدا بعد
انتظار الوحي) الى خوف فوت الحاجة ولان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى المظنون وهذا امر معقول ضروري وانكاره مكابرة
فان اقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعيا في الافادة لانه لا يقر على الخطاء لنا علل الاحكام وصحتها عنده فيكون منصوصة في حقه وفي منصوص العلة
التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد في الاحكام (فان قلت) فاذا كانت العلل صحيحة فينبغي ان لا يقع الخطاء وقد جوزتم (قلت الخطاء لعله الخطاء في تحقق العلل في الفرع)
لا الخطاء في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا تقرير على الخطاء (واستدل على المختار اولا بقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا
ان يكون لهم اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم) يعني لولا سبق الكتابة في اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنبا عن شائبة الهوى واخطاء من غير
تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب وقيل معناه لولا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روى
مسلم حديثا طويلا مشتملا على قصة بدر وفيه قال ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابي بكر
وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار
فعسى الله ان يهديهم الى الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما ارى
الذي راى ابو بكر ولكن ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكنني من فلان نسيبا لعمر قال فاضرب عنقه
فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرني من اي شيء تبكي انت وصاحبك
فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض على اصحابك من
اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان للنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وفي كتب التواريخ من ازيد هذا وفيها قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل ابي بكر مثل عيسى قال
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين
ديارا ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وفي رواية الواقدي في كتاب المغازي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن راي والا لما وقع العتاب (وقد يقال
هذا لا يدل على كون اخذ الفداء بالراي فانه يجوز ان يكون مخيرا بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى)
ولا يخفى ان هذا بعيد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم (واستدل على المختار ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سوق الهدي كان بالراي والا لما قال ما قال قيل معناه لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا لا يقوم حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتحلل هو نفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل وارادوا ان يقتدوا بهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم علما منهم بما في ما فعل من الاجر فقال ان سوق الهدي مانع اي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت بانكم لا تطيبون النفس الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي فتحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن راي ظهر الآن خلافه بل كان حكمه معلوما من الندب وكان اختاره هو صلى الله عليه وسلم امرا مندوبا ثم قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزا عما قلنا واستدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الابصار اي لا يصح ان يكون الاراءة بمعنى الابصار فان الاحكام امور معقولة لا محسوسة ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الرؤية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع الى كلمة ما فهو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الراي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله رأيا فتم الاستدلال المنقول عن الامام ابي يوسف رح فان قلت لما لا يكون ما مصدرية وكلا المفعولين متروكين فلا استحالة والمعنى لتحكم باعلام الله كما قال وجعل ما مصدرية ضعيف لانه قل ما تستعمل الا موصولة وايضا المراد على هذه التسمية فيلزم ترك المحكوم به وهو بعيد فتامل فان قلت لعل المراد بالراي الالهام كما حمل عليه الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال وحمل فخر الاسلام على الالهام لا يضر بما نحن بصدده لعمومه لفظا والعبرة له فالالهام فرد من افراده لا انه هو المعنى واجيب عن هذه الوجوه انها لا تدل على التعبد وجوب العمل وانما يدل على الوقوع والجواز والمطلوب في كل ذا وانت لا يذهب عليك ان جواز الاستدلال بالراي يفيد الحجية من حجج الله في حقه كما هو في حقنا وحجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية فتامل استدل العلماء بانه اي الاجتهاد منصب شريف فانه هو الله بعلم ما اعد لهم واكثر ثوابا من العلم بالنص لانه اكثر نصبا اي تعبا فلا يختص به غيره والا لزم فضل الغير عليه وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبة لما ادرك اعلى منها وههنا النبوة اعلى من درجة الاجتهاد فيمنع عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا تنافيا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى اقتضى تخصيصه بما اختصه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره وما لا يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح ووجوب التهجد الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ودوام ان تستدل بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والقياس غير وحي فلا ينطق به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم افتراه من عند نفسه فان قلت اليس العبرة لعموم اللفظ قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالراي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص فيجعل مخصصا بسببه ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية وليس نطقا بالهوى قبل القياس [illegible] ان كان وحيا [illegible] منه في اطلاق الشرع ما كان سواه قلت كلا فان كلما يكون من الله تعالى فهو [illegible] ولو سلم انه ليس وحيا فلما [illegible] متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا لم يكن نطقا عن الهوى بل لاتباع الوحي [illegible] في الصلوة [illegible] فافهم ثانيا لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه [illegible] واللازم باطل [illegible] الملزوم بين الملازمة [illegible] ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا قد اقترن [illegible] على انه يجوز المخالفة قبل التقرر

وهو كما ترى فالاولى ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لراى من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الا من
هو لا مثله فافهم وقالوا ثانيا لو كان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبدا به لم يؤخروا جوابا عما سئل عنه وقد آخر كثيرا كما في الظهار واللعان
وفي التمثيل بهما نظر فانه لم يؤخر الجواب فيهما بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظهار
لاوس بن الصامت ما ارى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فافهم قلنا لانم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كالحنفية اي كما انهم يشترطون او لعدم وجود الاصل او لاستفراغ وسع في الاجتهاد فلم يجب بديها وبالجملة التاخير ليس نصا وقالوا
رابعا صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اي اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
له بل من مشيئة الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة فمقتضاه اي مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام رجاء الوحي وهو قول
الحنفية الا ان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة قد الوحي عند الحنفية قسما وحي باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قبل اجتهاده كاجتهاد
غيره محتمل الخطاء والصواب فتسميته وحيا دون اجتهاد غيره اصطلاح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن اتفقوا ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الرأي
في وجدها في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا اطلاق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا انه العلة الجامعة غير مدركة بالرأي بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر وهو
ما سمعه من الملك قرآنا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وشمس الائمة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تأمل بخلاف القياس ومثله الرؤيا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تأمل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا فكان لا يرى
الرؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج رؤياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانه انما قالت
في رؤياه كانت في البدو فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقرآن واما الهام غيره من الاولياء الكرام فقيل حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
وفرقوا بين الهامهم والهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا تأييدا منه لا يتلقون العلوم
الا بواسطة روح نبيهم المتبوع ويسلكون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقررونه او مخالفا فينسخونه وليس
لهم حاجة الى التأييد بل يأخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثني عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء ومثل الانبياء فان اراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان ارادوا نحو الالهام فلا يفهمونه وقد ختم الله
على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اي على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء ولعل
وجهه ان الهامهم لا يكون حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تصديقهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والا فيدعيهم انها حجة يفيد كونه حكما بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء واما ليس حجة فلا يكون

حجة في حق نفسه الخ وقيل ليس حجة اصلا واختاره الشيخ ابن الهمام وعلل بانعدام ما يوجب نسبته الى الله تعالى اي ليس هناك ما يدل
على انه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقا فيكون حجة وفيه ما فيه فان الالهام لما يكون الا مع خلق علم ضروري انه من عند الله تعالى او من الروح
المحمدي فلا يتطرق اليه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلى مما يحصل بالادلة غير القاطعة فالعجب كل العجب من مثل هذا الشيخ قد رفض وعاء
من العلم وبعد زعم ان الالهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات وليس كذلك اما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته ابو يزيد البسطامي
قدس سره الشريف لبعض من المحدثين انتم تاخذون عن ميت فتنسبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ناخذ من الحي
الذي لا يموت وان تاملت في مقامات الاولياء ومواجيدهم واذواقهم كمقامات الشيخ محي الدين وقطب الوقت السيد محي الملة والدين السيد
عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي والشيخ سهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي مدين المغربي والشيخ ابي يزيد البسطامي وسيد الطائفة جنيد البغدادي والشيخ ابي بكر
الشبلي والشيخ عبد الله الانصاري والشيخ احمد النامقي الجامي وغيرهم قدس اسرارهم علمت علم اليقين ان ما يلهمون به لا يتطرق اليه احتمال
شبهة بل هو حق حق مطابق لما في نفس الامر ويكون مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى لكن لا ينالون هذا الا وهو من
العلم الا بالله والمحمدي وتاييده لا بالذات من غيره وسيلة اصلا وان تاملت في كلام الشيخ الاكبر عليه الرحمة في الاربعين خاتم الولاية
الشيخ محي الملة والدين الشيخ محمد ابن العربي قدس سره وفهمت كلماته الشريفة لما بقي لك شائبة وهم وشك في ان ما يلهمون به من الله
تعالى ومما يصحح مذهبنا انه علم ضرورة من الدين ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من نبي السابقين
ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وام موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم ولا اقل من ان يكون الهاما
ولا يكون الا مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم في تحصيل
العلم القطعي فيكون مفضولة عنهم غاية المفضولية لان التفاضل ليس الا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به فالخلف فتمنع من هذا اللازم
فافهم **فرع** يجوز عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخطاء في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الانبياء عند الاكثر من اهل
السنة قالوا نعم يجوز وقيل لا يجوز ونقل هذا النفي من الروافض ايضا لنا مفاداة اسارى بدر كان بالراي وكان خطاءه لنزول العتاب
لكن مراد ما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد لا ينقض وايضا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخرج عن احد فقد واية فلما نزل فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا اخذ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تعالى ان هذا لم يكن خطاء وكيف وقد قرر والخطاء مما لا يقرر عليه
بل كان اخذ الفداء جائزا الا ان قبلهم كان عزيمة المفاداة رخصة فعوتب باختيار الرخصة وهذا لا يكاد يفقهه مثال هذا العبد فانه
قد ورد للتنبيه فاين التقرير والعمل بالرخصة لا يستحق انزال العتاب فكيف نزول العذاب من الشجرة واما الاخذ بعد ظهور الخطاء بورود التحليل بعده تائيدا او بعدم النسخ علم انه
بعد ظهور الخطاء ولنا ايضا انه خطاء داود على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم في حرثه وفي القضاء في امر
اصحاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار ايضا اولا لو امتنع الخطاء لكان لمانع والاصل عدمه
ظاهر فانه لابد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجيب ايضا بعد تسليم ان الامتناع لمانع بانه اي المانع كمال فهمه
درجته فانقلبت وقوع السهو مع وجود كمال الفهم قال ونحوه فيجد ليس مما نحن فيه لاشتراطه استفراغ الوسع كما في
الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انكم تختصمون
الى آخر الحديث وهو ما في الصحيحين انكم تختصمون الي فلعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فقضيت

له بشيء من حق اخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيق
الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء في الثاني لا الاول ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد المنكرون قالوا
اولا الشك في الاصابة يخل بمقصود البعثة فان المقصود منه ان يصدقوا فيما بلغ ويعملوا به فلعل الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في السند ثانيا على ان التقرير حاسم للشك فلا اخلال وانما الاخلال لو بقي
الشك ، وقالوا ثانيا لو جاز الخطاء لزم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء لانا مامورون بالاتباع له عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام في الامور كلها قلنا نحن معشر المجتهدين منه كالعوام من المجتهد بل ليس هذه النسبة فان العامي يجوز له انكار هذا المجتهد اختيار غيره وليس لنا
اختيار نبي آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتهد لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
وقالوا ثالثا اجتهاده اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على
النص عند التعارض هذا وليس بشيء فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع
كاشف عن وجود ناسخ او ضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب الفضل من كل الوجوه الجزئية فان الفضل الجزئي
لا ينافي من الفضل الكلي الم تر انه كيف فضل امير المؤمنين عمر في اسارى بدر فافهم فتفرع على هذا الفرع واذا جاز صدور
الخطاء في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطاء من سيدهم الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين
صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطاء لابراهيم عليه السلام
في تعبير رؤياه بل امر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحا لكن في صورة الولد فلم يعبره وزعم انه مامور بذبح الولد والدليل
انه رأى انه يذبحه كما قال اني ارى في المنام اني اذبحك فلو لم يكن الرؤيا معبرا لوقع ذبح ابنه او يكون كاذبة
وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطاء فمن قلة تدبره وسوء فهمه
وانما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره
في عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ومختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز تشترط غيبة
للقضاء لا لغيره لقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوزوا اذا جاز ففي الوقوع مذاهب الاول نعم وقع
مطلقا حضرة وغيبة لكن ظنا قال السبكي لم ينقل احد انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاره الآمدي وابن الحاجب
والثاني لا يقع وعليه الجبائي وابنه من المعتزلة على المشهور والثالث نعم وقع في الغائب لقصة معاذ بن جبل
رحمه الله تعالى وقد مر ولانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الا في بني القريظة
فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعنف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاتى رجال
من بعد العشاء الآخرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احد الا بني قريظة فصلوا
العصر بها بعد العشاء الآخرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السوال منه
صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا حضرة وغيبة وقيل الوقف الا فيمن غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
بالوقف والحق ان ترك اليقين لما يحتمل الخطاء مختارا مما يا باه العقل فلا يعتبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
السوال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا لضرورة كانقطاع عن السوال كالغائب البعيد فانه
لا يقدر على السوال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة ح سقطوا عنه لتحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين
بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي
فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله
عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا لما زعم البعض ويستدل
على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق
القاتل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما
موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن
احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين
الرجوع والاجتهاد كما في المختصر بل الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب
من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في العقليات واحد والا اجتمع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا
مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجيء ان شاء الله تعالى والمخطي فيها
اي العقليات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي
المصو ومضي مدة التامل والتمييز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الرؤية
والميزان في امثال ذلك فاثم لا كافر ومن ثمه اي من اجل انه عند مثبتنا غير كافر لو ما روي عن الامام الشافعي
مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفير قائله في اصول الامام فخر الاسلام من قول ابي حنيفة من قال بخلق
القرآن فهو كافر بالله بكفران النعمة حيث اتي على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعيات كذلك اي
كالعقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم
والحج وحجية القرآن ونحوها كافر آثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعد وامنها حجية القياس اثم
غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا وهو غير ناشئ عن الدليل وقال

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه ملة الاسلام بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقيقة ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش وكذا من لم يجتهد بمعرفة الحق وقيل هو مراد العنبري لقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني انه اراد من لا يكون نافيا لملة الاسلام بل كان من اهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة ولا يتصور منه وهذا مخالف لنقل اكثر الثقات والكلام اللايق هذا لنا اولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين ومتبعهم كلهم على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا وام لا وهذا اولى مما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتلهم من غير فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفرة عليهم في هذه الدار ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى وفي الاخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهد بل احتماله مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناش عن الدليل والذي ههنا هو القطع بالمعنى الاخص القاطع الاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال هذه الآيات وردت بهذه الالفاظ بالفاظ اخرى يؤدي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الجاحظ واتباعه قالوا اولا التكليف في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد وللايمان لا ينقش الايمان لان الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف بلكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بمطلق الاجتهاد لانه مكلف بالنظر الصحيح في المواد القطعية المفروضة فاذا لم يؤد نظره الى المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يمتري او يماري وكذا المعجزات الدالة على النبوة فاذا لم يصل بنظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعمي عن الآيات الدالة على الواحدانية والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لان التصديق خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يؤدي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد فلا ياثم قلت ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في نفسه ولو كان عاديا فانه لو عدم هذا النظر وجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد الكاسد حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا وراعى حاجة المقاليس فشرع السلم فمن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التضررات فمحال ان لا يسمع العذر بعذر عدم اتصال نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ايجاب معرفته ايضا من جملة رحمته حتى لا يبقى الانسان مثل الوحوش ومن جملة رحمته ان جعل آيات وحدانيته وربوبيته
واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة وهوى الا ويؤدي العقل فيه يؤدي
النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصور منه فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيف يسمع فانه انما نشأ من حماقته
وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله لمكابرة العقل على الهوى ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما امرت فلا عذر
لاحد في الجهل بالخالق اصلا واما الظنيات المعلومة ظنا بالمعنى الاعم الذين فيه احتمال الخلاف ولو بعيدا غير ناش عن دليل
فلا اثم على المخطئ فيه واذا اجتهد كل المجتهد فادى رأيه الى الاحتمال البعيد فاول النص الى ذلك الاحتمال فافقت مدلول
النص تفسير كالقاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء فكيف يصح عدم الاثم
قلت هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعا ولما ادى اجتهاده الى الاحتمال البعيد صار متشبها في ظنه فلم يبق قاطعا فلا اثم
الا اذا ادعاه الهوى الى ذلك الاحتمال وح نحن نقول بالاثم قطعا واما نقض القضاء فلكونه مقطوعا عنده قاض ناقض
فبتلي به فصار عنده باطلا بيقين فينقض هذا غاية الكلام فافهم ولا يعبأ بتأثيم البشر وابي بكر الاصم المعتزليين وهما غير امامين للسالك
من الاولياء والكرام البشر الحافي والشيخ ابي بكر الاصم قدس سرهما فانهما قالا لا ظن دليل بل زعما منهما ان كل حكم عليه دليل قطعي اي انه قطعي بالمعنى الاعم فلا نقطع فا
لا وجب لا اثم وان اراد القطعي بالمعنى الاخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فلعل هذا لانهم
على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطلنا رأيهم في الاجماع
فتذكروا انما قلنا بعدم التأثيم لدلالة اجماع الصحابة على نفيه اي نفي التأثيم اذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم احد من المخالفين وقول ابن
عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا غير مستلزم للتأثيم فيها كما في التحرير لجواز ارادة الخطئة
الثابتة بالدلالة او ادعائه المبالغة في التخطئة هذا هو الظاهر هذا كله توضيح هذه العبارات والاجماع على هذا اغنى عن تجشم
الابانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين واستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوة باثر من حديث صلوة العصر في
بني قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعي الشهرة الموجبة للطمانية مسئلة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
اي فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضي ابي بكر والشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت عن
الاشعري كذا في الحاشية ونسبا الى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمزني من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يذهب
عليك ما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهؤلا ظنوا ان لا حكم لله تعالى في تلك الواقعات الا انه
اذا وصل رأي مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي هذا قدم الكلام كما ظن زعما منه بان قدمه يوجب قدم الحكم كقدم العلم
اي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديما لكن التعلقات تجدد بحدوث الاجتهادات فالحكم عند بعض
منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته الى جميع المعتزلة لم يصح وكيف والحسن والقبح عندهم
في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محرما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا ينقلب الحسن والقبح الى ضديهما
واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى رأي آخر الى آخر فهو الحكم عليه
فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الرأس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسح كل الرأس ولكن اختلفوا ان لله حكما قبله فيها

متساوية كما هو الظاهر على ذلك التقدير او احدهما احق وهو القول بالاشبه المنسوب الى بعضهم والمختار ان لله حكما معينا
في افعال العباد واوجب طلبه عليه دليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه دليلا وانما يصل اليه العبد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل
ظني عند الاكثر قطعي عند من تقدم فمن اصابه فله اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ولا وجه لهذا الاجر الا الرحمة الالهية لان
الاصابة ليس بفعل مقدور وانما المقدور له بذل الجهد فان اتفق تادي نظره الى مقصد مابت مناسبة له اصابه لكن النص دل على انه
اجرين فيجب القبول ومن اخطاء فله اجر واحد لامتثاله امر الاجتهاد ببذل الوسع ولا اجر يعطيا به الخطاء فان الخطاء فيه يمكن
مواخذا به الا انه لا يجب الاجر عليه وهذا معنى قول الحنفية ان المجتهد المخطي مصيب ابتداء اي ماجور بقصده ومخطئ انتهاء وهذا اي
كون الحق واحدا هو الصحيح عن الائمة الاربعة وغيرهم عند الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فقد يصيبه
وقد لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في الفقهيات المتعلقة بالاعمال فلا يتوجه اليه ان قولنا ليس كل مجتهد مصيبا
صوابا وخطاء وعلى التقديرين لا ايجاب كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهذا الخطاء في المجتهد انه وصل
نظره اليه على خطاء فثبت المدعى ووجه عدم التوجه ظاهر لنا اولا اطلاق الصحابة كثيرا الخطاء في الاجتهاد ولم ينكر وتكرر
بحيث حدث علم بالتجربة ان الكل كانوا متفقين عليه فخطاؤا ابن عباس في عدم القول بالعول وهو خطاؤهم فقال ان الله
لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذا الالفاظ في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذي
احصى رمل عالج عددا اجعل في المال نصفا وثلثا وربعا انما هو نصفان وثلثه اثلاث واربعة ارباع وقد عرفت
ان الحنفية ينكرونه ويقولون فيه القطاع باطن ثم ان هذا القول لعيد منه ايضا فان اصحاب القول لا يقولون بهذا بل هم يقولون
لم يجعل الله تعالى النصف الثلث والربع البتة وبين حصص هذا المنوال فلم ان هذه حصص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على نسبة حصصهم
ثم ما روي عنه انه يقدم المقدم ويهدر الباقي فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مراد القائل
وان اريد المقدم الزوجان والام والموخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم فهو تحكم محض لان استحقاق
للكل بالنص على السوية ثم احتجاب الاولاد والاخوات بالازواج مما يحجه العقل والحق ان ابن عباس بريء عن مثل هذه الاقوال
ومنه قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وعليه ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كلالة اقول برايي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان لم يعلم اسناده ومثله قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم لكن لفظ
الخطاء ليس الا في المروي من كتب الاصول ومنه قول امير المومنين على لامير المومنين عمر كرم الله وجههما في مخفقة
بضم الميم وكسر الهاء وهي الامرأة التي احضرت عند امير المومنين فالقت بطنها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما
انت مودب لا عليك قال امير المومنين علينا فقال ان اجتهد اخطاء وان لم يجتهد فقد غشك اي خانك ارى عليك غرة
عبد او امة والضمير لعبد الرحمن ابن عوف رضي الله تعالى عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح الشرح وغيره
ان اجتهدا بصيغة التثنية والضمير لامير المومنين عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم يثبت قولنا ثانيا المجتهد طالب المطلوب
فخبري خطاء لابد ومتحمل الصواب والخطاء فانما لكان المطلوب وصل المجتهد اليه فقد اصاب والا فقد اخطاء كما في العقديات
والقول [illegible] الدليل

انما يتعلق بالنسبة الحاكية البتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطأ ممن لم يصل اليه وما في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليق بما عهد من الشارع اعتباره وليس هذا امرا فقهيا فانه
فيه انه يجري الكلام في الاليقية فيجوز الخطأ فيها بل يقع لتخالف المجتهدين فيكون البعض ما ادى اليه راى مجتهد ليس اليق
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عندهم وحينئذ فيلزم على رايهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بما لا يليق
بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حقي وهو الكائن بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فتدبر واستدل
على المختار اولا لو كان الحكم الالهي تابعا لظنه لاجتمع النقيضان لانه اي المجتهد بظنه يقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولها ما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو اليق بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
به يستلزم احتمال انتفائه ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم بوجه كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقي القطع فقط والظن كالعلة المعدة وتجويز
الرجوع لا يقدح في القطع كتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا اليقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع منسوخا انما يكون اذا بقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم وبهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع من نقضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم يقينا مع تذكره موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقلي بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر فيه ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
البدء ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطاري فبقاؤه مظنون فيحتمل تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفته ما ادى
اليه رايه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان [illegible] ان قيل اذا اوجبتم بهذا فيمكن الجواب لهم عن دليلكم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما في المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا [illegible] في الواقع [illegible] في الواقع
الحكم المدلول [illegible] الدليل [illegible] العلم [illegible] الدليل دليلا وقد [illegible]
بالمدلول انما [illegible] الظن بالحكم فقط بان جعلوه من [illegible] العلم [illegible] لحصول العلم بالحكم [illegible] الدليل [illegible]

يجب العمل وجواز التعبد بغيره ما دام مظنونا مشروع فان التعبد بالمظنون لا بغيره وانما الجواز بعد بطلان ظنه ولا استحالة فيه فانه حينئذ بطل بلوغه
بمنزلة مجيء الناسخ مع انه كونه اى الدليل دليلا قطعيا ليس شرعيا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي واعلم ان هذا غير ضار للمختصر فانه
وان كان عقليا يجب قطعيته ولا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعا كما مر تقريره اقول فلا وجه في الجواب ان يقال الظن في
الدليل ليست بعدم الظن في المدلول اذ لا علم به اى المدلول مع الاحتمال فيه اى الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود الاجتماع
كما كان فتدبر بهذا كلام متين لكن للمجادل ان يجادل ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو افضى الى القطع
بالاعداد ورد الاستحالة انما الاستحالة بحصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانيا ان تساوى دليلاهما
اى الاجتهادين المتخالفين تساقطا فالحكم بالحقية تحكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقية للكل واجيب بان الرجحان عندهم تابع
لظن المجتهد فنقول كلاهما راجحان في ظن المجتهدين فمدلولاهما مظنونان لهما فهما حقان عليهما في نفس الامر اقول على ان الخطا
في الرجحان لا يستلزم الخطا في الحكم فلا نسلم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يفضي الى الظن وهو
الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا انهم اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدتها ظهور الصواب فلو لم يحتمل كل مجتهد
الخطا لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب بمنع الحصر اى حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تبيين الترجيح اى يجوز
ان يكون الفائدة تبيين الترجيح فيرجعان الى دليل واحد وحكم واحد او تبيين التساوي فيطلبان دليلا آخر اقول بعد علمهما بان لكليهما
حكم الله باجتهاده وهما فائدة لا اشتغال لهذا لان الترجيح او التساوي تحصيل الحاصل فانه لا مزيد عليه بعد الرجوع الى الراجح او الى دليل
آخر لانه فانه بعد هذا يحصل البتة حكم الله وقبله كان كذلك فلا فائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا يلزم على
التصويب لكل مجتهد حل المجتهدة وحرمتها على بعلها لو قال بعلها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اى حل الرجعة
بعد التطليق بهذه الصيغة والمرأة الحرمة وكلاهما حق فيكون فعل المرأة هو الوطي حلالا وحراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اى حل المرأة
المجتهدة لاثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالنكاح
الاول فاسد عند الاول فالثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
حلالا لزوجين واجيب بانه مشترك الالزام علينا وعليكم اذ لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة والزوج ظنيهما
واجبا وظن احدهما الحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم الا الحل عند مجتهد
والحرمة عند آخر ففيه ان الوطي فعل واحد لا يتم الا بهما فح يلزم اتصاف فعل واحد بهما والحل للدليل ان هذا كتعارض دليلين فلا حكم الى
لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم فما حكم به فهو الحكم وهذا كله غير واف فان هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى الحاكم فبقضائه يترجح احد الاجتهادين فيعمل واما عند هؤلاء فاجتهاد
كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة او الحل لاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهادين خطاء في الواقع
وانما كان لنا العمل لكل انفرادا واذا اجتمعا فبترجيح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى
الآخر فلا استحالة فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وهنه لان ذلك اى حل المرأة والحرمة منعكس فعند احدهما الفعل له فيها حلال
وللآخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجتمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الثانية

تدبر المصوبون قالوا اولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب للمقلدين على المخطئ ان يجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه
اجتهاده والا يجب الصواب فيجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على المخطئ العمل
بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ومنع
بطلان التالي وهو وجوب العمل بالخطاء كما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطاء اتفاقا والسر فيه
ان الامر برحمته الازلية سهل ونجى بقصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق ومطمح نظره الى الاخلاص والاطاعة بالقلب فافهم وقالوا
ثانيا قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم عزى اسناده الى ابن عدي فانه دل على ان الاقتداء
لكل هداية فيكون صوابا الا ان الاقتداء بالخطاء ضلال واجيب بانه هدى من وجه لايجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطاء مطلقا ضلال بل بالخطاء الذي لم يوجب الشارع العمل به وهذا الخطاء قد اوجب العمل به فالاقتداء به هداية ثم الحديث قد ضعف
ايضا تتمة من الحنفية الخطاء من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا بحال لا في الدنيا
ولا في العقبى ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الدلائل الدالة على الوحدانية والصفات والرسالة من الحوادث والمعجزات
واضحة بحيث التحقت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولذا لا يلزمنا المناظرة معهم الا فيمن
من لم يبلغه الخبر فيدعى اولا ولا يلزمنا الدعوة بل بالسيف لانه جزاء الكفر المكابرة الا ان يعطي الجزية فنتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اذلال يصلح جزاء للكافر
الا بعد المرافعة الينا فانا لا نتركهم عند المرافعة على دينهم بل نحكم عليهم بحكمنا ونقضي بها الا الربا والزنا فانا لا نتركهم وهم يأتون بها لحرمتها في كل ملة
من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اي شيء فعلوه ولا نحد بالخمر اجماعا لاعتبار ديانتهم الباطلة التي ترك عليها وكجهل المتبدع مثل
التنزيه بنفي الصفات كما عن المعتزلة والتنزيه بنفي الرؤية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى او تشبيها بالتجسيم كما عليه بعض
المجسمة ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان
الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والاثار دالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفره لتمسكه اي المتبدع بالقرآن او الحديث او العقل في الجملة فهم يلتزمون حقية الله ورسوله وما اتى به اجمالا وهو
الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا لتشبيههم وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدي واما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدي فليس كفرا وانما الكفر
التزام ذلك وللنهي عن تكفير اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله
فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري ثم ان دخل اي كل الفرق في النار الا واحدا وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج ا[illegible] من هذا
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا التزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على ملة الاسلام
وان كان شاتما لبعض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس ببعيد فهم مخلدون ابدا في النار وعليه
عدم التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متأخري مشائخنا الا من
انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم اني رأيت في مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان ازيد على هذا المكتوب فذهب بتقصير من الصحابة الجامعين العياذ
بالله ولم يخبر صاحب ذلك التفسير هذا القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضروري فافهم وكجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق بتاويل

فاسد وهذا الجهل ايضاً لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا ولم يكفره واحد من اهل القبلة منهم قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه وجوه آله الكرام منهم اخواننا بغوا علينا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي فسمى الله تعالى البغاة مؤمنا وينبغي ان يناظر اولا قبل القتال لعله يرجع وقد بعث امير المؤمنين علي ابن عباس رضي الله عنهما
لذلك فان رجع فحسن والا وجب القتال في الدر المنثور روى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرورية
وكانوا في دار على حدتهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد عن الصلوة لعلي آتي هؤلاء القوم فاكلمهم فاتيتهم ولبست احسن ما يكون من الحلل
فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة قلت ما تعيبون علي لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس احسن الحلل ونزل قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا اما جاء بك قلت اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وختنه واول من آمن به واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه قالوا انتم عليه ثلثا قلت ما هن قالوا اولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت وماذا قالوا
وقاتل ولم يسب ولم يغنم ان كانوا كفارا لقد حلت لهم اموالهم وان كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قلت وماذا قالوا ومحى نفسه من امير المؤمنين
فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت ارأيتم ان قرأت عليكم كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون اترجعون
قالوا نعم قلت اما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل
منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها انشدكم الله احكم الرجال في حقن دمائهم وانفسهم
واصلاح ذات بينهم امر في ارنب ثمنها ربع درهم قالوا في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انه قاتل ولم يسب
ولم يغنم اتسبون امكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انها ليست بامكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا ايتهما شئتم اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محى
اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعى قريش يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى
عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله
فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع
منهم عشرون الفا وبقي اربعة آلاف فقتلوا والم يصر لهم منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم الارث به ويؤاخذ بما اتلف من مال ومعها اي مع
المنعة لا يجري الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا يضمن ما اتلف من نفس او مال لاهل العدل اذا اخذوا وتاب كالحربي بعد الاسلام لا يضمن ما اتلف من
مال المسلم وقت الحرابة وعلى هذا انعقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا اهل النهروانيين ولا قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشيء ويرث العادل
مورثه الباغي اذا قتله لاتباع الامام اتفاقا لان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغي
اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان مستحلا الديته عند الامام ابي حنيفة والامام محمد رحمهما الله تعالى خلافا للامام ابي يوسف فانه اتى
بالقتل المحرم فيجري بالحرمان والبغاوة ما زادوا الا خبثا وجرما وجه قولهما انه لما اعتبر تأويلهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا
باجماع الصحابة علم انه لم يبق لقتله جزاء الا النار فلا تجري بالحرمان فافهم ولا يملك ماله بالغنيمة لوحدة الدار بالشركة في الاسلام وعلى
هذا اتفق امير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروى ان امير المؤمنين عليا لما هزم طلحة واصحابه امر مناديه فنادى ان لا يقتل
مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال وفيه شائبة من الخفاء فان عداوة طلحة قطعية وما وقع فيها

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساده رجع عما كان عليه وجدد البيعة قبل ان يموت كما هو في الاستيعاب وغيره فيجوز ان يكون النداء لاجل انه كان متشابها في اول الفعل ولفعل الاجتهاد لا ينقض عصمة المال فافهم فالاولى ان يستدل بان امير المومنين نهى عن اخذ غنيمة مال البصرة وانهم من الذين فعلوا ما فعلوا بتاويل باطل وكجهل من عارض مجتهده الكتاب فانه لا يكون عذرا في احكام الدنيا فلا ينفذ القضاء به فانه لا يؤاخذ به في الآخرة اصلا كحل متروك التسمية عمدا مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فلو قضى القاضي به فانه لم ينفذ فما بال الناسي حل مذبوحه متروكا قال في الناسي اقيم الملة مقامه اي مقام الذكر اجماعا دفعا للحرج وفيهم من الهداية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين الصحابة وبقي الى الآن مختلفا فيه فاين الاجماع وكحو القضاء بشاهد ويمين للمدعي مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعدم وجدان الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبر او عارض مجتهده السنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشاهد ويمين مع حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقت الامة بالقبول وعن الزهري قال هي اي القضاء بشاهد ويمين بدعة اول من قضى بها معاوية فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وان رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع فلا يقبل عند المعارضة بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي كتحليل المطلقة ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كابن المسيب اي كما روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المومنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاعة القرظي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك او عارض مجتهده الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روي عن داود الظاهري مع اجماع التابعين على منعه فلا ينفذ القضاء المبني منها وهذا هو ثمرة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس اصلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعيات وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم غير ظاهر فان كريمة لا تاكلوا مخصوص بالناس والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحالف عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل وحديث العسيلة معارض للكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل والاجماع على حرمة بيع امهات الاولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعيا الثاني جهل لا يكون عذرا لكن يصلح شبهة فيسقط ما يندرئ به كقتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعديا للشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعد سقوط القصاص بعفو البعض فلو علم سقوط ثم قتله عمدا يجب القود والظاهر منه ان المسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد عفو الآخر حل القصاص على هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والآخرة البتة فلا يصلح نظيرا لهذا القسم ولكن زنى في بجارية والده او زوجته تظن حلها لا يحد عند الائمة الثلثة للاشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع كال الآخر واورث شبهة هذا الانتفاع لكنه زنا حقيقة فلا نسب لما يكون منه هذا وان ادعى ولا عدة لانها تختص بماء الزنا بخلاف وطي الاب جارية ابنه فانه يثبت النسب اذا ادعاه ويصير ام ولد له وتملكت في ملكه بضمن الاب قيمتها لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام

انت معنا الا انت لابيك وهو بحقيقته يقتضي ان يكون مالك ايه وجاريته ايضا له ولو قلنا انه يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاء يقتضي الملك فيدخل الجارية في الملك والحربي معطوف على قوله وكمن زني دخل ارضنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لايحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان ولم يكن هو عالما بديننا فجوز هو ان يكون حلالا في دين الاسلام العياذ بالله فاورث شبهة مسقطة للحد بخلاف الذمي الذي اسلم فشرب الخمر فانه يحد لان حرمتها من ضروريات دار الاسلام فشهرتها فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارية للحد الثالث جهل يصلح له عذرا وان لم يكن ناشئا عن دليل كمن اسلم في دار الحرب فيترك الصلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لزفر رحمه الله فهذا الجهل عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تهدم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله عذر في حقه اقول لا ينافي هذا ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون بعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم ينقل من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه الزم الحكم النازل الجاهل بها من وقت النزول او من وقت الاخبار به لبعض منه لم يأمر اهل قبا بالاعادة فتامل وكالامة معطوف على قوله كمن اسلم المنكوحة اذا جهلت اعتاق المولى فلم تفسخ نكاحها او علمت اعتاقه اياها وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف الحرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ اما فهذا الجهل لا يكون عذرا ويبطل حق الفسخ وذلك لان الدار دار العلم يمكن التعلم فيها وليس ما يشغلها عن التعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجهل بتقصير منها فلا يكون عذرا كذا قالوا وفيه بحث لانها يمكن قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا فعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتامل

مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في مسئلة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا لان ما علمه حكم الله لا يتركه لقول احد فان قلت ليس الامام ابو حنيفة يحكم بنفاذ القضاء بخلاف ما يجتهد فيه فاين الاجماع قال وما صح من مذهب ابي حنيفة ان القاضي المجتهد لو قضى بغير رايه ذاكرا له نفذ في رواية وفي اخرى لا ينفذ وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحبيه في الوجهين فلا ينافيه لان النفاذ لا يستلزم الحل فالمنع اتفاق واعلم ان المذكور في الهداية وغيرها ان الفتوى على قولهما في الصورتين واما قبله اي قبل الاجتهاد فقيل جائز مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي الفوت وعليه ابن شريح وظني انه تفصيل للقول السابق وقيل ممنوع فيما يفتي به لا للعمل في حقه وعن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي اخرى لا وعن الامام محمد يقلد من هو اعلم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الاعلم قال الامام الشافعي رحمه الله والجبائي المعتزلي يجوز ان كان المقلد به صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل يقلد الشيخين افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من الشريعة ان ما لم يقم عليه دليل فهو مباح بخلاف التحريم فانه لا بد له من دليل مخصص وثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والتقليد بدل كالتيمم ولا يرتكب البدل الا عند تعذر الاصل فلا يختار التقليد الا عند تعذر الاجتهاد وقيل لا نسلم ان التقليد بدل للكل منهما اصل للعمل كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى انه جدل لا يسمع فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يفيد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البديهة بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه رخصة للتخفيف وكر ثانيا لو جاز التقليد قبله لجاز بعده اذ لا مانع منه الا الملكة الاجتهادية وهي محققة في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب بكون المانع ملكة الاجتهاد ممنوع بل المانع حصول القوي الظنيين بالفعل بل فيه ترك لما يظنه حكما الذي يقول رجل اتباع الشافعي قالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فخاطب للمقلد كما مر على انه يستلزم لجزء المدعى وهو جواز التقليد اصحابي لا الجزء الآخر وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي المجوزون مطلقا قالوا اولا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل ان كنتم لا تعلمون اي ان لستم انتم تكونوا اصحاب علم وعقل فاسئلوا اقول وبدليل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا هذا وقالوا ثانيا غاية الاجتهاد الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليجب هو والتقليد سواء في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل مع معرفته فهل يجب تجديد النظر فيها قيل لا يجب بل يكفي النظر السابق اختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان الموجب لتجديد النظر وقوع الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر ان الاستصحاب دليل بقاء الاجتهاد والاحتمال لا يجب شيئا كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من السفر في المدينة ان هذا الحكم هل نسخ اولا وقيل ان كان ذاكرا للدليل الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد والا فنعم يجب وعليه الآمدي والنووي وهو الاظهر للمتذكر دخل فان التذكر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين وقاس ذلك العامي اذا استفتى مرة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه السؤال ثانيا فيه قولان فعند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح للمجتهد في مسئلة او مسئلتين فلا فرق لوحدة الجامع قولان للتناقض لانه لا يكون قوله الا ما تعلق ظنه فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع من احدهما وح لا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مجتهد واحد قال واختلاف الروايات ليس منشأه الا الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك اما يغلط في السماع او اهمال العلم بالرجوع له وسمع الآخر فروى كل ما سمع او يكون بينا جوابان احدهما جواب بالقياس والآخر جواب بالاستحسان فينقل كل ما سمع او يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة فيما نقل واحدا واحدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين الا ان تجوز قولين في فائدة الحكم ايا ما عدم الاجماع والتسوية او حمل على احتمالها عندهم لتعادل الدليلين فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس مقتضاه التعادل ان هناك قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء او لا بناء على التوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه راي مجتهد وظنه فاذا التعارض والميلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بحرف فلا يكون ح انه ليس في التخيير الا التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس حكمه

فافهم او حمل على ان في الزمان المتقدم لي قولان فللمجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلج لي قولان في حاصله التردد بينهما
واختاره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه اشبه بالصواب **مسئلة** لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعا وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي الهداية المراد اجماع الاكثر والا يكن
كذلك بل خالف انتقض هذا النقض ايضا لاجتهاد لاحق وتسلسل فيفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا يتيسر في كل
خصومة قاطع يقطع وما رآه مجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلا اتفاقا وان قلد غيره من المجتهدين لانه يجب عليه
العمل بظنه ويحرم اتباع غيره كما مر فانه ترك بما علمه حكما الهيا بما ظنه غير حكم الهي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده اجماعا فينقض ما بني عليه كذا في شرح المختصر
واورد عليه ان عدم الحل مسلم والا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقضه كما عرفت قول الامام ابي حنيفة وههنا ايرادان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله
فان الامام ابا حنيفة قائل بالنفاذ وهذا الايراد حق والثاني انه لا يصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فان الشيء لا يحل ولا ينتقض كالطلاق
في الحيض وهذا ليس بشيء فان الحكم كان مبنيا على المبنى على الحرام او رث خبثا فينتقض ولذا حكم الصاحبان بالنقض وهذا ظاهر جدا في العمد وفي
النسيان ايضا عدم التثبت والفرق في هذا القضاء اعطاء مال احد الآخر جبرا ولا سبيل له عليه فهو كالغصب فينتقض القضاء ويرد المال فافهم
فرع لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطلقا اتصل به حكم حاكم ام لا لانه استدامة لما يعتقده حراما اقول فيه
ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو منعقد كما كان لينقض الحكم تدبر وفيه انه اشكال يعتقد قبل انه صحيح
لكن الآن يعتقد انها كانت زعمت جهلا مركبا والنكاح كان فاسدا فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل وهذا بخلاف نكاح
الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكونوا مامورين وكان ذلك جائزا عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا ينفسخ بالايمان لانه
عاصم واما ههنا فقد اعتقد انه كان مطلقا بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركبا فتأمل فيه نظر وقيل التحريم ان لم يتصل به حكم حاكم
والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في ابطال التصويب وهذا غير واف فان القضاء
يرفع الخلاف بان لا في محلا مختلفا فيه نقد ولا ينقض لا انه يجعل ما كان في معتقده حراما حلالا نعم قد ذهب الامام الى ان القضاء بوجوب
الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهرا او باطنا واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقضى بالرجعة
ومعتقده البينونة يأخذ بها اي بالبينونة ولا يلتفت الى القضاء فتأمل ووجه ايضا ما ذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم فلو اخذ
بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده الا ان يجعل القضاء حلالا في المجتهد فيه فافهم ولو كان المتزوج مقلدا ثم علم تغير اجتهاد امامه فكذلك الاختلاف فعند
البعض يأخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان تعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا يجوز له ترك تقليد امامه وقيل لا يجب
على المقلد المفارقة مطلقا لانه ليس للمقلد معتقدا انما كان يعمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان يبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع اليه سواء اللهم الا ان صار بحيث عجبا عليه اختيار المرجوع **مسئلة** هل يصح التفويض وهو
ان يقال للعالم او المجتهد احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعي
رحمة الله عليه وعليه الامام امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط وغيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلا وعليه الامام
الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وهو الحق لان الحكم انما يادن على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر
فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض ثم المختار عندنا وعند اصحاب الائمة الثلثة الباقية عدم الوقوع للتفويض لنا انه

اى التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الامكان ممنوع كيف وهل هذا الا عين المدعى او مساوية فى الجهالة
والظهور ثم الامتناع قد بينا واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباع الشيخ ابى بكر الرازى قدس سره قالوا
لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل العبد بها والا لكان كل حكم بحسبها كان اجتهادا لا تفويضا قلنا
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها فى نفس الامر فلعل الله يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وانت لا يذهب عليك ان حقيقة التفويض
تخيير بين ان يحكم به او بضده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه والشان لا يقع تحت اختياره الا ما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتاتى من الحكيم فافهم
ثم قالوا اولا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فباختيار التحريم قد حرم قلنا لا نسلم انه كان
التحريم بالتفويض بل بدليل ظنى لاح له بالاجتهاد فتقرر عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان يعتبر السيدة فهو حرام عليه ولديه
ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء فلم يجد
شيئا يلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فى شان مكة
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله فى قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان فى حديث طويل فهذا اما بوحى او اجتهاد او اختياره ولا وحى ولا اجتهاد فى ذلك اللحظة فتعين الثالث قلنا لا نسلم
ان الاذخر من الخلا فان الخلا نبات رقيق اخضر والاذخر نبت ذو رائحة فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فاباحة قطعه كانت معلومة
من قبل فبقيت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل فى الخلا فلم لا يسلم انه اراده ليجوز التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء تقرير
للمراد وهو منقطع عن المذكور ذكر تحقيقا للخروج لغيره نعم هو الاستثناء متصل لو قدر نحوه ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام متكلم واحد فى زمانين واذا قدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وثبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر ايضا فيجوز النسخ اى يجوز كونه نسخا بوحى كلمح البصر سيما على راى
الحنفية ان الهامه وحى هذا هو الحق فى الجواب فان قيل الاستثناء يأباه اى النسخ فانه رفع الحكم من الابتداء والنسخ بوجه ثم رفعه
قلنا هو الاستثناء من المقدر فى كلام العباس او من المقدر فى كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا لما ذكره
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه يعم مطلقا ثم انتسخ حكم بعض افراده اقول فعلى هذا استثناء العباس فى مقابلة الحضور
وذلك مبنى على جواز التخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود القياس السؤال باستثناء الاذخر فانه يتوقف عليه حوائج كثيرة
فى الميت وبناء البيوت فاجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الا كذا الا الاذخر وليس
هذا التخصيص فى شئ فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الاقرع بن حابس احجنا هذا العام ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر فى الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخبرة عن
لزوم المحال الآخر بعيد لان العرف فيه للاختيار ولما قتل النضر بن الحارث صبرا وكان اشقى الكفرة وقد كان يبادى شديدا لرسول
الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فمكنه الله تعالى فقتله وسمع عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشدا بنته او اخته قتيلة
بيان للاخت امحمد ها انت ضنء نجيبة فى قومها والفحل فحل معرق على بناء المفعول اى من له
عرق فى الكرم ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لتحقيق الاغضاب اى ورب وقت من الفتى مع كونه مغضبا

بمحاقة من حق عليه قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمننت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نسلم ان المذكورات
يدل على الخيار بل يجوز ان يكون الوحي كذلك فلا تخيير اصلا وحصرها تخيير اسميا اقول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام لانه
سلم التخيير في الحكم لان التخيير تعيين من الحكيم وهو الاباحة في نفس الامر والتفويض تخيير في تعيين وليس فيه شيء من حكم معين فتأمل فانه دقيق لا يذهب عليك تنبيه في الصور
الاخيرة والصورتان السابقتان صحيحة فيها لا تخلو عن شيء ويلزم منها الزام كشيخ فتأمل مسئلة يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا خلافا للحنابلة فانهم لا يجوزونه شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة مجمع عليه
واما عيسى عليه السلام فهو وان كان يحكم في الدين المحمدي لكن التحقيق انه يقضي بالالهام الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا الحكم
به لا الاجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد والاطلاق لنا قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فما لزم غير المدعى
وما هو المدعى غير لازم فتأمل ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه قد وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا التقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى الحنابلة
قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
الجائزين ربما لا يقع ورد بانه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذب اي الشرع العياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول صلى
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرفية اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تأملت
حق التأمل لما وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
فلا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
او مجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
وانتفاء العلماء لا يكون على باطل الاصطلاح فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق فالاولى
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما لزم على كل احد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم **مسئلة** التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجته كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد عن مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وان كان العمل

بما افتده الله وابعده لتقليبه الايجاب بالنص فذلك عليهما فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام امام الحرمين عليه معظم الاصوليين وهو المشتهر المعتمد عليه المفتي المجتهد من حيث يجيب السائل فهو خصمه والمستفتي يقابله اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التجزي في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مفتيا وفي بعضها مستفتيا
لتعدد الجهات والمستفتى فيه الذي وقع السوال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح مسئلة يصح ايمان المقلد عند الائمة الاربعة
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للاشعري وان كان آثما
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المعتقد فثابت بدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى عن الصبيان الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير
نكير والخلاف انما نشأ بعدهم واما التاثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس
بشيء فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان ثم اذا حصل الايمان ارتفع بسبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة
سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر وهذا لا ينافي
ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافي
صحة الايمان والتصديق اذا وجد لقبوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
قالوا يجوز التقليد فيها وطائفة قالوا يجب التقليد ويحرم النظر لنا الاجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسوله وهو التصديق
الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة فالعلم عن مقدمات مشهورة ثم يزال بها ويبقى تصديقها يقبل ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين لاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فلا بد من النظر الصحيح ليحصل العلم وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوزه والتقليد
لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم انكار معتقد المن له علم واقعي يكون بجزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكلمة العلم القاطع ولعل
انكار هذا انكار القطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل [illegible] السرية [illegible] عليه النظر قطعا كما حكى
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل
بنظر وهذا الاكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم مجوزو التقليد قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلك منتف الا نقل
كما في سائر الفروع والاعي هذا النقل او ذكر لاشتغال كل احد به قلنا لو لم يكن النظر منهم لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن هم نظروا او امروا به واما النقل فهو على الاكثار من النظر والبحث على ما هو وظيفة الكلام وهم
كانوا مستغنين عن الاكثار والاشتغال بالبحث لصفاء الاذهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر اي عدم امرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا
عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق فانه ليس لتصديق به قوة الا للبعض الا ندر بل المراد
بالنظر المفيد اطمانية للقلب بحيث اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج الا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه فغير ظاهر الصحة فان كمال استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري حكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام او الروم فذهب قطب الوقت الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض العراق وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضر ان ياتي رجلا وسماه له من القسطنطنية وكان هو كافرا خليفا في بالخضر عنده فلقن الشيخ كلمتي الشهادة وتين فحص الشوارب واوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فقالوا سمعا وطاعة وقد تواتر امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر بعين الانصاف اين كان ههنا النظر انما حدث في قلبه علم ضروري موجبا التقليد قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر غير امن والتقليد طريق امن فلا بد من ايجابه قلنا هذا منقوض بالمقلد على صيغة المفعول اي من قلد به فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل لان الاخذ عن المؤيد بالوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري فلو كان المقلد به مقلدا فكان له مقلد به ايضا هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وامكان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم وانما يكون غير مامون بتقصيره مثل المنكر بالبديهيات وغيره فافهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهد فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليد مطلقا فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه بناء على القول لعدم التجزي فقد عرفت ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له الصحة بدليل بان يظهر المجتهد لنا المجتهدون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير علماء كانوا او عوام وشاع ذلك وذاع حتى اجمعوا واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو نعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون في فيما لا يعلمون من المسئول عنه سواء كان مقدرا او محذوفا فاشمل المقتضى لان الامر المقيد بالسبب يتكرر بتكرره وههنا السبب الى عدم التعلم فاينما يوجد واي وقت يوجد وجب السوال اقول لا انه على وجوب السوال بالمسئلة فقط من دون السوال عن ابداء المستند نعم كيف الدليل ايضا حاملا لعلم فلا بد من سواله والحق انه لو سال المستفتي لا بد ه الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من الدليل يؤدي الى وجوب اتباع الخطاء لجوازه فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزام فانه لو ابدى فكذلك فهو ظني كما كان ولكن المفتي نفسه يجب عليه اتباعه وهو مظنون عنده اقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل يطمئن لظنه فكانه لا خطاء واما قبله فلا اطمينان لجواز ظنه بالليس امارة امارة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطاء من حيث انه خطاء لا من حيث انه ظن و اللازم هو الثاني والممتنع هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن مجتهده وحده غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع خطاء من حيث هو خطاء لكن انما العمل به من حيث انه مامور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر انه حكم الله تعالى فافهم قال الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قد شرط في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا قد وجب عليه العمل به وان قال احكم بالراي فتسأل مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والاذعان ولا يجوز اتباع من يقول هذا حكمت برائي الا ان العبرة للمعنى المقصود فمن اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برائي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاتفاق على جواز الاستفتاء من عرف بعلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان ذو العلم ناشيا برجوع
الناس اليه اى بسبب انتصابه معظمين له فى امورهم والاتفاق على امتناعه ان ظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن لعدم الاجتهاد
فلكونه ظنا للجهل واما عند الظن لعدم العدالة فلوجوب التوقف فى قوله انه ظهر من اجتهادى لاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا فى العلم
والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاؤه اتفاقا وان جهل علمه اى اجتهاده دون عدالته بل هى مظنونة فالمختار المنع من تقليده واستفتائه
وذهب بعض من لا يعتد بقولهم انه لا منع بل يجوز لنا الاجتهاد شرط القبول للفتوى وهو لكثرة مباديه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة لعدمه والظن
تابع للكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاؤه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو امتنع التقليد ههنا اى عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة لامتنع
التقليد فى عكسه اى فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق الجواز واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب فى الاخبار بالحكم ليس
متفقا ولو سلم عدمه اى عدم الامتناع فى العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب فى المجتهدين فلا يضر الجهل فان الظن تبع للكثرة
بخلاف الاجتهاد فى العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم هل يقبل قول العدل انى مجتهد اختلف فيه الاظهر انه كادعاء الصحبة يقبل الا انه
فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم مسئلة افتاء غير المجتهد فيما يفتى به بمذهب مجتهد الا ان يجده منصوصا منه بل انما يفتى تخريجا على اصوله ان كان
مطلقا على مبانيه اى مبانى مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للمذهب عارفا به وهو المسمى بالمجتهد فى المذهب فى الاصطلاح جاز خبر لقوله
افتاؤه وعن ائمتنا لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اى من اى اصول قلنا وافتينا فان كان من الخبر فمن اى سند رويت
وان كان من القياس فباى علة قيس ويعلم موانع تلك العلة ثم فى النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل فى التيسير عن الشيخ ابى بكر الجصاص
الرازى وقيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اى كنقلها فالاتفاق فى الجواز
ويقبل بشرائط الرواة ان لم يكن متواترا والا فيقبل مطلقا لنا وقوعه اى الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين فى جميع الاعصار
بلا نكير وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اى غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
لان اهله هم المجتهدون واجيب باعتبار التجزى يعنى الاجتهاد متجز والعلماء الاعلام فى كل امر افتوا زعما منهم جواز هذا الافتاء اجتهادا
فتامل فيه القول وايضا وقع هذا الافتاء فى زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون بمذهبه فى زمان الامام الشافعى والامام
احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينه وعطاء وغيرهم بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا و ح اى حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
الاجماع او بطريق اولى فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه براسه فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المتقين
على مر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون فى اصحابهم وان كان باستماع عن مجتهدى لهم
قال المانع لو جاز لعالم لجاز للعامى اذ اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز
للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض وهو اى العامى غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضول من اهل
الاجتهاد مع وجود الافضل منهم فى العلم عند الاكثر وروى عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر فى الارجح اى فى ان ايهم
ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا اولا كما اقول عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضول والافضل ولنا ثانيا القطع فى
عصر الصحابة بافتاء كل صحابى مفضول فكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمه قيل لولا اجماع الصحابة لكان
مذهب الخصم فان الاصابة فى الاصل ارجح واعترض فى التحرير بانه يتوقف هذا الاستدلال على كونه اى الافتاء من المفضول عند مخالفته للكل فى اكثر

فالافتاء انما يستفيد المقلد من رأيه بعينه وهو راي الافضل اقول لا يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جدا
فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون ولا يتوقفون على علم الموافقة اصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل وكذا
استفتاؤه ولو سلم التوقف على المخالفة فعلى مخالفة الافضل فقط لا على مخالفة الكل كافتاء ابن مسعود المفوضة مع مخالفة امير المومنين علي كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت
وامير المومنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وافضلهم امير المومنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكانه مخالفة الاجماع
اي قريب منها كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بتعذر الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد ولا اقل
من الحرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان عالما
والبصيرة فيتمكن من الترجيح وهذه العلاوة غير واردة فان المقصود واستدل انه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لادى الى الحرج العظيم
في العامي ولا قائل احد بالفصل فتدبر الشارطون قالوا اقوالهم للمقلد كالادلة للمجتهد في حق وجود العمل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم عند التعارض
كما يجب بان الاعلم اقوى في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المفيد للظن القوي اقوى واجيب بان الاجماع مقدم على ما ذكرتم
من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اي الترجيح سهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه
وان امكن لبعضهم فربما لا يتيسر فيقع في الحرج اقول يحتمل ان الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين ... ضعيف فالحصر في كونه
اعلم ثم لك ان تجيب بوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد بظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه
وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل والمفضول سواء فافهم مسئلة لا يرجع المقلد عما عمل من حكم جزئي
اتفاقا كذا في المختصر والتحرير للشيخ وان ذكر ههنا موافقا للمختصر وتنزلا على رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف وقيل لا اتفاق
بل هو مختلف فيه في الحاشية قال الزركشي الاتفاق وذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففي كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل
[illegible] يدل على المشهور في المذاهب في الالتزام راي مجتهد فان وجوده اي التزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى [illegible]
عند عدمه والاختلاف عند وجوده تدبر ثم الاشبه الى الصواب ان عمل بتحري قلبه فلا يرجع عنه ما دام كذلك اي على التحري فانه نوع من
الترجيح وترك الراجح [illegible] بل يقلد غيره اي غير من قلده في غيره اي غير ما قلد فيه المختار ثم تقليد انشاء لما علم [illegible]
[illegible] الحيث لاجعال للامارات ولو التزم مذهبا معينا اي عهد من عند
نفسه انه على هذا المذهب كمذهب ابي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسئلة ونظر اجمالي الا الى
المذاهب الاخيرة [illegible] فصلا بل انما يكون العهد من نفسه بظن الفضل [illegible] اجمالا او نسب آخر فهل يلزم الاستمرار عليه ام لا قيل
نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتاخرين المتكلفين وقالوا الحنفي اذا صار شافعيا يعذر
وهذا التشريع من عند انفسهم لان الالتزام لا يخلو عن اعتقاد عليه الحقية فيه فلا يترك قلنا لا نم ذلك فان الشخص قد يلتزم من
المتساويين امرا لتعقله في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعي بل هو هوس من هوسات
المتعصبين لا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يؤمن
ويعتقد به لكن ينبغي ان لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعا في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجب الله تعالى
والحكم له ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع شرع جديد ولك ان تستدل عليه باختلاف العلماء الخ

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو الزم العمل بمذهب كان هذا القصة وشدة وقيل من التزام لمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلد فيه وفي غيره

تقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية وفي التحرير هو الغالب على الظن لعدم ما توجبه شرعا اي لانه ليس الا التباع بمذهب واحد موجب شرعي وهذا

انما يدل على جواز الدعوى هو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ ما لم توجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأي حرام واما انه لا يرجع عما قلد فيه فلم يثبت

قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتامل ويتخرج منه اي مما ذكر انه لا يجب الاستمرار على مذهب جواز اتباعه رخص المذاهب قال في

فتح القدير لعل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمة الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان

ان يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل بان لم يظهر من الشرع المنع والتحريم وبان لم يكن عمل فيه باخر بناء على منع الانتقال عما عمل

ولو مرة وكان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب ما خفف عليهم انتهى لكن لا بد ان لا يكون اتباع الرخص للتلهي كل حنفي

بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا الى اللهو وكشافعي شرب المثلث للتلهي بل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة

فافهم وما عن ابن عبد البر انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع اي بمنع

هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هو فيما اذا قصد التلهي فقط لا غير وما او رد

انه يلزم على تقدير جواز الاخذ لكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مما لم يقل به احد فيكون باطلا

اجماعا كمن يتزوج بلا اصداق للاتباع لقول الامامين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهود اتباعا لقول الامام مالك وبلا ولي

على قول امامنا ابي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا اما عندنا فلانتفاء الشهود واما عند غيرنا فلانتفاء الولي فاقول مندفع لعدم اتحاد

المسئلة وقد مر ان الاجماع على القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة او حكما فتدبر ولانه لو تم لزم افتراق مفت لعينه لا احتمال الوقوع فيما ذكر هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة اختلف في

والمختار الجواز وقال بعض من لا يعتد به اذا مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير نكير شاع وذاع حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربيات

كما تقدم مرارا المنكرون قالوا الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز انعقاده

بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد على خلافه

الاجماع او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم

عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول

المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصر ما لا يكون خطأ فالاجماع بعد ثبت له فلذا يصح انعقاد

الاجماع خلافه وما لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله فيصح تقليده فرع قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله تعالى

عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تغيير كما في السنة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا

اي اختبروا وبوبوا اي اوردوا ابوابا لكل مسئلة علي حدة فهذبوا مسائل كل باب وفتحوا كل مسئلة عن غيرها وجمعوا بينها بجامع وفرقوا

بفارق وعللوا اي اوردوا لكل مسئلة مسئلة علة وفصلوا تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من تصدى لعلم الفقه لا اعيان

الصحابة المجملين القول وعليه بنى ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الهمام امام الائمة امامنا الكوفي والامام مالك والامام

الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا احسن الجزاء لان ذلك اي التهذيب لم يدر في غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العراقي

انعقد الاجماع على من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر اميري المؤمنين فله ان يستفتي

الا قرينة و معاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى جريح هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد ابطل بهذين الاجماعين
قول الامام وقوله اجمع المحققون لا يفهم من الاجماع الذي هو الحجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختارا عند احد
ويكون الجماعة متفقين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو المثبوت لا دخل له في التقليد وكذا التفضيل
فان المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح ايضا ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون
الآخرون ايضا بذلوا اجتهادهم مثل بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيرهم لانه
لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتأخرين افتوا بتحليف الشهود
اقامة له موقع التزكية على مذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت ترقيمه وسميته بعد الاختتام **بفواتح الرحموت** لما جاء من
حضرته والآخرين السهى من الكمه وان تاملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذي يسر الله على عبده ابي العياش عبد العلي
محمد بن نظام الدين محمد الانصاري اختتامه وتفصيص ختامه في شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على
محمد الهم وهادي الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لا سيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب
لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمتنه واجعله لي وسيلة يوم الحساب
واعصمني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتي المزجاة مسلم الثبوت وصلى على محمد
وآله واصحابه الامجاد آمين آمين آمين رب العباد

خاتمة الطبع

الحمد لمن انطق لسان الانسان بنطق فصيح ليستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث الانبياء لاعلاء كلمة الايمان
وشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى برشادة الثقلين وجعل وجوده علة غائية
لابداع الكونين اعني سيدنا ومولانا محمدا الهاشمي النسب الامي اللقب وعلى آله واصحابه الذين جبهم شطر من التصديق وهم اولو النجم
والتوفيق اما بعد فيقول [illegible] الشائقين الغائصين في بحار التحقيق والمقتبسين لانوار التدقيق ان الآن قد انطبع
الشرح الفائق الاقدم للمسلم مقبولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول في علم الاصول مشتملا على
تحقيقات شامخة ونكات راسخة مشحونا بجواهر المطالب التي ما مستها ايدي الانظار وما قرعت منها آذان الافكار
[illegible] الجليل تعين اعيان المتقنين خير اخيار المدققين رأس العلماء ذوي الفهوم مولانا ابو العياش
[illegible] المولوي
محمد يار خان الحق دامت افادته في العلوم في المطبع الرفيع الواقع في لكنو المعزي الى المنشي نولكشور مابرح بالاقبال والسرور في شهر ذي الحجة
سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين المطابقة لشهر جنوري سنة ١٨٧٨ العيسوية وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

فہرس من المجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب
۲	الخطبۃ ـ
۴	
۱۰	المقالۃ الاولی فی المبادی الکلامیۃ ـ
۱۳	المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام ـ
//	الباب الاول فی الحاکم ـ
۲۸	الباب الثانی فی الحکم ـ
۶۱	الباب الثالث فی المحکوم فیہ ـ
۷۱	الباب الرابع فی المحکوم علیہ ـ
۸۸	المقالۃ الثالثۃ فی المبادی اللغویۃ ـ
۹۵	الفصل الاول فی المفرد الموافق فی المعنی
	بحروفہ الاصول ـ
۱۰۰	الفصل الثانی فی المفرد الذی یبعد معناہ
۱۰۳	الفصل الثالث الحقیقۃ الکلیۃ ـ
۱۱۰	تتمۃ فی النقل والاضمار والتخصیص ـ
۱۲۰	تتمۃ فی المعتزلۃ ـ
۱۴۱	مسائل ادوات التعلق ـ
۱۴۲	الفصل الرابع بالقیاس الی لفظ آخر ـ
۱۰۷	التخصیصات ـ
۲۳۰	فصل فی المطلق ـ
۲۴۷	فصل فی الامر ـ
۲۹۲	تنبیہ ـ القبح لعینہ لایقبل النسخ ـ
۲۹۳	فصل فی دلالۃ اللفظ ـ
۳۰۵	تذنیب ـ

فہرس من المجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب
۳۰۹	الاصول فی المقاصد ـ
۳۱۲	الاصل الاول الکتاب ـ
۳۲۱	تقسیمات ـ
۳۲۴	الفصل الاول التاویل ـ
۳۳۲	الفصل الثانی فی الاجمال ـ
۳۴۸	باب النسخ ـ
۳۸۵	خاتمہ ـ
۳۹۶	الاصل الثانی السنۃ ـ
۴۰۹	فصل فی اخبار الاحاد ـ
۴۶۵	فصل فی بیان حکم اخفائہ ـ
۴۷۳	تنبیہ ـ
۴۷۴	فصل فی التعارض ـ
۴۸۰	فصل فی الترجیح ـ
۴۹۳	الاصل الثالث الاجماع ـ
۵۲۱	الاصل الرابع القیاس ـ
۵۲۴	فصل فی شرائطہ ـ
۵۴۳	المقصد الاول فی شروطہا ـ
۵۵۹	المقصد الثانی فی مسالکہا ـ
۵۶۳	النکتۃ الاولی القول المختار ـ
//	النکتۃ الثانیۃ النقض ـ
۵۶۳	النکتۃ الثالثۃ عرف الایجاد ـ
۵۶۷	تکملۃ للحنفیۃ ـ
۵۷۲	فصل فی التعبد بتحصیل القیاس ـ
۵۸۶	فصل فی آداب المناظرۃ ـ
//	الاول مایمنع التمکن ـ
۵۸۷	الثانی مایرد علی حکم الاصل ـ
۵۸۸	الثالث مایرد علی علۃ الاصل ـ
۵۹۷	الرابع مایرد علی ثبوت العلۃ ـ
۶۰۱	تکملۃ للاربعۃ ـ